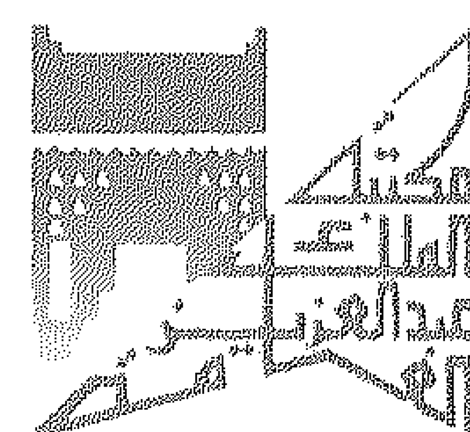


الإسلام وحوار الحضارات

المجلد الأول

مكتبة الملك عبدالعزيز العامة

سلسلة الأعمال المحكمة (٥٧)

الإسلام وحوار الحضارات

المجلد الأوّل

مكتبة الملك عبدالعزيز العامة
الرياض ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤ م

ⓒ مكتبة الملك عبدالعزيز العامة ، ١٤٢٥هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

ندوة الإسلام وحوار الحضارات

الإسلام وحوار الحضارات/ ندوة الإسلام وحوار الحضارات .- الرياض ، ١٤٢٥هـ .

٣ مج ؛ ١٧×٢٤سم .- (سلسلة الأعمال المحكمة؛ ٥٧)

ردمك ٩-٦-٩٥٦٣-٩٩٦٠ (مجموعة)

٩٩٦٠-٩٥٦٣-٧-٧ (ج١)

١- الإسلام والحضارة ٢- الحضارة أ- العنوان ب- السلسلة .

ديوي ٢١٤,٩٠١٩ ١٤٢٥/٧٣٥٦

رقم الإيداع : ١٤٢٥/٧٣٥٦

ردمك : ٩-٦-٩٥٦٣-٩٩٦٠ (مجموعة)

٩٩٦٠-٩٥٦٣-٧-٧ (ج١)

الرياض ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م

ص.ب: ٨٦٤٨٦ الرياض ١١٦٢٢ـ هاتف : ٤٩١١٣٠٠

ناسوخ: ٤٩١١٩٤٩ ـ برقيًا : ٤٠٦٤٤٤

URL/www.Kapl.org.sa

E-mail: Kapl@anet.net.sa

بسم الله الرحمن الرحيم

المحتويات

ثانياً : البحوث الأجنبية

تصدير المكتبة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين . وبعد .

تحرص مكتبة الملك عبدالعزيز العامة على تقديم خدماتها للمجتمع من خلال قنوات تواصلية متوازية قوامها المحتوى الفكري والمعلوماتي والثقافي متجسدة في طائفة متنوعة من الخدمات القرائية والمعلوماتية والنشاطات والبرامج الثقافية وإقامة الندوات الدولية والمحاضرات ، هذا فضلا عن برنامج النشر العلمي للنتاج الفكري العربي والأجنبي الذي يساهم في تحقيق أهداف المكتبة .

وإدراكًا من المكتبة لأهمية الحوار وما يعكسه من رغبة متبادلة في التعايش والتفاهم بين الحضارات فقد أقامت المكتبة ندوة «الإسلام وحوار الحضارات» لتوضيح مبدأ الحوار والتواصل في الإسلام والقيم والمبادئ التي يجب أن يستند إليها الحوار ، وتوضيح المفاهيم الأساسية لتعامل الإسلام مع الحضارات الأخرى ومحاولة إزالة بعض المفاهيم الخاطئة .

وقد شارك في هذه الندوة لفيف من العلماء والباحثين وأساتذة الجامعات وغيرهم من أهل الاختصاص من المملكة العربية السعودية ، والعالم العربي والإسلامي ، ومن أوربا والولايات المتحدة ، من خلال تقديم البحوث أو المشاركة في جلسات النقاش أو تقديم المداخلات مما أثرى فعاليات الندوة وحقق لها عالمية المستوى حقًا .

وحرصًا من المكتبة على تعميم الفائدة العلمية من البحوث التي قدمت للندوة ، عربية وأجنبية ، فقد رأت ضرورة تحرير وإعداد وإصدار هذه البحوث في سجل علمي موثق وتوفيره للباحثين والدارسين وأهل الاختصاص وغيرهم .

وقد رتبت البحوث داخل هذا السجل حسب الترتيب نفسه الذي قدمت به داخل جلسات الندوة وبحيث تأتي البحوث العربية أولاً وتليها البحوث المكتوبة بلغات أجنبية داخل أعمال الجلسات نفسها . وقد زود كل مجلد بقائمة محتويات عربية وأجنبية تسهيلا للرجوع إلى أي منها .

ومكتبة الملك عبدالعزيز العامة إذ تقدم هذا العمل للقارئ العربي وغير العربي لتأمل أن يحقق الهدف الذي أعد من أجله .

والله من وراء القصد . ، ، ،

مكتبة الملك عبدالعزيز العامة

مكتبة الملك عبد العزيز العامة بالرياض

مكتبة الملك عبدالعزيز العامة، مؤسسة خيرية أنشأها ويرعاها صاحب السمو الملكي الأمير عبدالله بن عبدالعزيز آل سعود، ولي العهد، نائب رئيس مجلس الوزراء ورئيس الحرس الوطني والرئيس الأعلى لمجلس إدارتهاوافتتحها سموه الكريم في العاشر من رجب (١٤٠٨هـ) الموافق (٢٧/ ٢/ ١٩٨٧م) تأسست وفق تصور عام يعنى بالدرجة الأولى بالإنسان، وتنمية جوانبه الفكرية والروحية، وبناء شخصيته الواعية انطلاقًا من تعاليم ديننا الإسلامي الحنيف، الذي يدعو إلى العلم ويبارك البحث على التعليم.

وخلال سبعة عشر عامًا من التواصل الحميم مابين القاريء والكتاب، كانت مكتبة الملك عبدالعزيز العامة بالرياض، جسراً ممتداً بين الباحثين ورواد الثقافة ومحبي القراءة، وبين رفوف المكتبة كصرح عامر بكل جديد ومفيد.. وظلت المكتبة طوال هذه السنوات، تقدّم الزاد المعرفي والغذاء الثقافي لمرتاديها، وتنهض برسالتها التي شيّدت من أجل تحقيق أهدافها النبيلة.. كونها تضم بين رفوفها روائع الكتب ونفائس الموسوعات وبدائع المخطوطات والتراجم والمعاجم والموسوعات النادرة؛ فتبوّأت هذه المكتبة مكانتها اللائقة بها بين نظيراتها محليًا وإقليميًا ودوليًا، وباتت محط أنظار الباحثين والكتّاب؛ لعظم ما تحتويه من كنوز الفكر في شتى المعارف والعلوم وما أنتجته البشرية منذ تعلمت الكتابة حتى عصرنا الحاضر..

تتمتع هذه المكتبة بأهمية خاصة من قبل القراء، حيث يبلغ قاصديها سنويًا حوالي ربع مليون قاريء وقارئة؛ لما تقدمة من خدمات نوعية في قاعاتها المختلفة، تبدأ من

منتصف السابعة صباحًا وحتى العاشرة مساءً دون توقف وطيلة أيام الأسبوع؛ وحرصها على اقتناء الجديد من الإصدارات من ناحية، وتطبيق آخر ما توصلت إليه التقنية في حقل الاتصال والمعلومات من ناحية ثانية، تضعها كلها في خدمة المترددين والمعنيين بأمر الكتاب ولعل آخرها قاعة الإنترنت التي تتيح للباحث في دقائق ما يحتاج الى ساعات بين الرفوف!

قطاعات الأداء الوظيفي :

تضم المكتبة ثلاثة عشر قسمًا: قاعة الملك عبدالعزيز، مكتبة خاصة تحتوي على جميع أوعية الإنتاج الفكري العربي والأجنبي التي تتعلق بحياة الملك عبدالعزيز - رحمه الله - خاصة والجزيرة العربية عامة، وتستهدف المكتبة من إنشاء هذه القاعة أن تكون مركزاً للمعلومات الوثائقية التاريخية لمن يرغب في دراسة تاريخ المملكة إبَّان عهد الملك عبد العزيز - طيب الله ثراه - وشخصيته وحياته؛ قسم خدمات المعلومات والخدمات المرجعية والبحثية وهو القسم المواجه للزائر والذي يلبي حاجاته وطلباته من الكتب؛ وقسم الفهرسة والتصنيف وخدمات الضبط الببليوجرافي؛ وقسم التزويد والاقتناء وبناء المجموعات؛ وقسم المخطوطات الوثائق النادرة؛ وقسم الدوريات والمطبوعات الحكومية؛ وقسم العلاقات الثقافية؛ وقسم العلاقات العامة؛ وقسم المواد السمعية والبصرية؛ وقسم الحاسب الآلي وقواعد المعلومات؛ ومركز دراسات الفروسية: بالإضافة إلى قسم الشؤون المالية والإدارية. وإلى جانب خدمات قسم الإعارة التي تقدمها المكتبة للقراء، هناك قسم الاستنساخ الوثائقي والتصوير والتجليد.

المحتويات :

وتتكون المكتبة الأساسية من عدة قاعات للقراءة بشكل عام، وقاعة الدوريات والقاعة السمعية البصرية، وقاعة الإنترنت، بالإضافة إلى خلوات البحث العلمي .

وتضم بين جدرانها حوالي نصف مليون مادة (٣٢٠) ألف عنوان عربي، و(١٨٠) ألف عنوان أجنبي في مجالات الفكر جميعها بدءا بالمعارف العامة والفلسفة ومرورا بالآداب والفنون والعلوم واللغات والديانات والتاريخ والجغرافيا والعلوم الاجتماعية والإنسانية وغيرها، ويحتوي قسم الدوريات على (٢٨٣٢)دورية عربية وأجنبية فيها اوائل الدوريات التي صدرت في العالم العربي وما يصدر منها بانتظام وينضم الى المقتنيات ليجد طريقه الى الأرفف، في حين يمتلك قسم المخطوطات (٣٦٧٢)آلاف مخطوطة أصلية و مصورة على ميكروفيلم يشرف عليها متخصصون وباحثون في هذا المجال.

فمكتبة الملك عبدالعزيز العامة ذات بنية مكتملة الأركان من التجهيزات الحديثة والنظم المستجدة التي ترضي وتوافق متطلبات باحث هذا الزمان وما بنيت عليه فكرة إنشائها وتضمنته من أهداف سامية نبيلة وما سبق قيامها مواكب نشأتها من تخطيط متقن مدروس يهدف جملته إلى المضي بها إلى أسمى غايات الكمال في كل أقسامها ومجالاتها المتعددة الفروع والشعب ،والرقي بها على أحدث المجالات وأرقاها لتخدم الثقافة والعلم والمعرفة ،وتلبي في الوقت نفسه حاجات قاصديها بمختلف مشاربهم ، ليجد فيها الكل مبتغاه من عالم وباحث أو طالب أو امرأة أو طفل. . . . كل وفق رغبته وبحسب فئته العمرية وطاقته المعرفية وبمقدار استيعابه الفكري والتحصيلي .

الخدمات المكتباتية المقدمة للنساء:

حينما أخذت مكتبة الملك عبدالعزيز العامة مكانتها الطبيعية في موكب الرسالة الثقافية تجاه الوطن ودارت عجلاتها؛ أدرك القائمون عليها أن الوقت قد حان لإيجاد قسمًا خاصًا بالمرأة يتوافر به جوانب الثقافة والبحث والعطاء كافة، حيث تفاعل القسم النسائي مع قضايا المجتمع بما يقدمه من برامج وخطط خاصة واستعداد تام للمواسم المختلفة ببرامج عديدة تحظى باهتمام ومتابعة المعنيين بها وتلقى تغطية إعلامية مناسبة . جهزت هذه المكتبة بأحدث أنواع الأثاث والأجهزة . . حيث تعد المكتبة النسائية من أهم

الروافد الثقافية المهمة لمكتبة الملك عبدالعزيز العامة، وأولى المكتبات النسائية العامة في المملكة العربية السعودية المتكاملة في العناصر، والأساليب المعلوماتية الحديثة.

واحتلت المكتبة النسائية مكانتها الطبيعية في أفئدة النساء في الرياض خصوصًا والمملكة بشكل عام، حيث أقام القسم النسائي العديد من الندواتس الأنشطة التربوية والتعليمية التي يستفيد منها الطفل وتنمي قدراته الإبداعية والإدراكية بالإضافة إلى بعض المشاريع الصغيرة التي تخدم الطفل وتوفر له مجال التعلم واكتساب المهارات.

الخدمات المكتباتية المقدمة للأطفال:

تبنت مكتبة الملك عبدالعزيز العامة منذ سنيها الأولى نشاطًا متميزًا باحتوائها جميع فئات المجتمع ومنها الطفل الذي حظي باهتمام خاص من المكتبة حيث ترجم هذا الاهتمام بإنشاء قسم مستقل، ثم تنامى هذا الاهتمام به تربوياً وفكرياً وثقافياً بافتتاح مكتبة الطفل ضمن التوسعة الحديثة التي شملت أيضاً مكتبة عامة للنساء حيث جهزت مكتبة الطفل المستقلة وفق تنظيم وتجهيز فني وإداري وتقني حديث، يتناسب وطبيعة الطفل ويخاطب مداركه وينمي مواهبه؛ تحتوي على عدد من الأقسام الفنية اللازمة لتفعيل أهدافها المبتغاة في قاعة القراءة والمطالعة وقاعة الأعمال الفنية، والألعاب وقاعة الأجهزة السمعية والبصرية وقاعة الكتب والدوريات وقاعة سرد القصص والحكايات ومسرح متكامل ومجهز للأنشطة المنبرية والتمثيلية.

وتترجم البرامج والأنشطة التي تقدمها مكتبة الطفل مدى حرص مكتبة الملك عبدالعزيز العامة على التقريب بين الأطفال والكتب وفتح آفاق قرائية وتعليمية وتثقيفية وفق قواعد محكمة لذلك، منها:

- أن تخدم الأنشطة أهداف مكتبة الطفل، وإن كان إطارها العام ترفيهيًا.
- أن تكون متنوعة وهذا يتطلب الإعداد المستمر المتجدد لها.

- أن تخدم الفئات العمرية المرتادة لمكتبة الطفل من(٥-١٤) للبنات ، ومن (٥-١٠) للبنين.
- أن تخدم الأنشطة المناسبات التي تمر بها البلاد وتحتفي بها .
- مساهمة الأطفال في صياغة محتوى النشاط ، والبعد ما أمكن عن جعل الطفل في وضع المتلقي .
- الاعتماد على تقنيات ووسائل متجددة لتقديم البرامج والأنشطة لجذب اهتمام الطفل.
- الإعلام عن البرامج والأنشطة في وسائل الإعلام المختلفة .

نادي كتاب الطفل:

تقوم فلسفة هذا النادي على توفير الكتاب الجيد بين يدي الطفل السعودي، وتسهيل الحصول عليه، حيث يمثل جسر تواصل ونماء بين المكتبة والطفل من ناحية والمكتبة والأسرة من ناحية أخرى خصوصًا وأن الأخيرة مازالت تواجه صعوبات وعقبات تحول دون وصول الكتاب إلى الطفل نتيجة انشغال الوالدين أو عدم القدرة على اختيار الكتاب المناسب أو بسبب بعد المسكن عن المكتبات العامة والتجارية . . حيث يشرف على هذا النادي وفعالياته لجنة من ذوات الخبرة والتخصص في مجال أدب الأطفال.

وكتاب الطفل في ناديه كصناعة وثقافة وفن: تأليفًا ومضمونًا وشكلاً فنيًا وإخراجًا وضبطًا وتشكيلاً ورسومًا وألوانًا ومخاطبةً للمراحل العمرية التي يمر بها الطفل وانتهاءً بدور المكتبة التي يهمها في المقام الأول تقديم الكتاب الذي نتمنى لأطفالنا من حيث الشكل والمضمون؛ كان له ضوابط ومعايير ومراحل عمرية، خصوصًا مع التطور الملحوظ على مدى السنوات العشر الماضية من حيث الجودة والتنوع والملاءمة لعقل الطفل ،وظهور مجموعات من الكتب الرفيعة المستوى شكلاً ومضمونًا؛ إذ يحق لأي

طفل سعودي، ينتمي للفترة العمرية من (٣-١٢) الانضمام إلى النادي ؛ حيث قسّمت المكتبة إلى مجموعات حسب المراحل العمرية، تراعي الاعتبارات النفسية والتربوية والذهنية لكل مرحلة عمرية، المتعارف عليه عند المربين والدارسين في أدب الأطفال.

فرع مكتبة الملك عبد العزيز العامة بالمربع:

في وسط مدينة الرياض، وفي أحد أشهر أحيائها التاريخية- حي المربع- تجتمع كل كنوز التراث والمعرفة والعلم والتاريخ في مركز الملك عبدالعزيز التاريخي، الذي يضم مرافق معلوماتية عدة، يبرزمن بينها صرح ثقافي. . يتكون من ثلاث مكتبات : مكتبة للرجال ومكتبة للنساء وأخرى للأطفال؛ لتكون جميعها فرع المكتبة في مركز الملك عبدالعزيز التاريخي، وتم تجهيزه وفق أحدث التقنيات المتبعة في خدمات المكتبات والمعلومات للباحثين والمرتادين بما يحقق أهداف المكتبة ويبرز دورها الفاعل في المسيرة الثقافية والعلمية بالمملكة .

أبرز إنجازات المكتبة :

- تقديم الخدمات البحثية والمرجعية للباحثين بشكل مستمر ومتواصل لأكثر من (١٨) ساعة يوميًا.
- بناء مجموعة متنوعة من الكتب والدوريات والمخطوطات والوثائق في شتى المعارف والفنون، خاصة تاريخ المملكة وتاريخ الملك عبد العزيز والتراث الإنساني و الإسلامي منه بشكل خاص.
- إتاحة جميع فهارس المكتبة وقواعد بياناتها على موقعها في شبكة المعلومات الدولية «إنترنت» وبذلك أصبحت المكتبة من أوليات المكتبات العربية التي يمكن تصفح محتوياتها إلكترونيًا على الخط المباشر ‹ أقامت أكثر من (٤٠) ندوة ومحاضرة، كما أقامت أكثر من (٢٠) معرضًا ، بينما شاركت في حضور وتنظيم مايقارب(٧٠) معرضًا محليًا وإقليميًا ودوليًا .

- أقامت المكتبة عدداً من الندوات والمؤتمرات الدولية، أبرزها (استخدام اللغة العربية في تقنية المعلومات ١٤١٢هـ)؛ (اللغة العربية والتقنيات المتقدمة١٤١٢هـ)؛ (الأندلس: قرون من التقلبات والعطاءات١٤١٤هـ)؛ (مصادر المعلومات عن العالم الإسلامي ١٤٢٠هـ)؛ (مستقبل الثقافة في العالم العربي١٤٢١هـ)؛ (الإسلام وحوار الحضارات١٤٢٣هـ) .
- اشتراك المكتبة في المنظمات العربية والدولية للمكتبات والمعلومات IFLA & ALA.
- ربط المكتبة بجميع المؤسسات المماثلة في شتى المجالات بغية التعرف على احتياجاتها الثقافية والمعلوماتية، والتعاون معها بما يخدم الوطن والمواطن.
- إنشاء وبناء قواعد المعلومات المختلفة، من أبرزها : قاعدة معلومات الملك عبدالعزيزوقاعدة معلومات الفروسية.
- إصدار مجلة «أحوال المعرفة» الفصلية .
- إنتاج برنامج حاسوبي(C.D) عن الملك عبدالعزيز آل سعود
- إصدار حوالي (٦٠) كتاباً من مجموعة «الأعمال المحكمة» فضلاً عن أكثر من (١٣٠) مطبوعاً آخر ما بين كتاب ودليل ونشرة .
- إنشاء قواعد البيانات المتخصصة، حيث أنجزت المكتبة قاعدة بيانات عن تاريخ الملك عبدالعزيز، وقاعدة معلومات الفروسية؛ وقاعدة معلومات الفهرسة لكتب الأطفال؛ وقاعدة معلومات الفهرسة للكتب الأجنبية. .
- تقتني المكتبة مجموعات متميزة من الكتب النادرة والوثائق والصور النادرة والمجلات في مجال تاريخ المملكة العربية السعودية وتاريخ الجزيرة العربية، منها وثائق المستشرق الأميركي، جورج رنتز؛ ووثائق خير الدين الزركلي؛ ومجموعة الصور النادرة ومجموعة الخرائط النادرة التي تعد من أندر وأقدم الخرائط يرجع بعضها إلي القرن العاشر الهجري/ الخامس عشر الميلادي.

كلمة راعي الندوة

لصاحب السمو الملكي الأمير عبدالله بن عبدالعزيز

ولي العهد ، نائب رئيس مجلس الوزراء ، رئيس الحرس الوطني، الرئيس الأعلى لمجلس إدارة مكتبة الملك عبدالعزيز العامة

ألقاها

صاحب السمو الملكي الفريق أول ركن متعب بن عبدالله بن عبدالعزيز

نائب رئيس الحرس الوطني المساعد للشؤون العسكرية

بسم الله الرحمن الرحيم ، أيها الإخوة الكرام ، السلام عليكم ورحمة الله وبركاته والصلاة والسلم على نبي الرحمة وصحبه أجمعين . . وبعد :

أيها الإخوة بقدر ما لهذه المناسبة من معان سامية في نفوسنا نحيكم ونشكركم على استجابتكم لدعوة القائمين على مكتبة الملك عبدالعزيز العامة ، مؤسس دولتنا الحديثة ـ رحمه الله ـ ومما يطيب لي في هذا اليوم المبارك ، أن أنقل إليكم تحيات مولاي خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبدالعزيز ـ حفظه الله .

أيها الإخوة ، ما هذا اللقاء المبارك الذي تلتقي فيه هذه الفئة من العلماء من أجل التواصل الثقافي في عصر المتغيرات والتبدلات ، عصر تلاشت فيه المسافات وتراجعت فيه العزلة بين البشر إلا تداعيات علمية قليل من البشر في العصور القديمة مَنْ فكر فيها ، وهي لم تكن من خلق الإنسان أبداً ، ولكنها وديعة الله في ذاكرة الإنسان ، تذكرها من تذكرها في هذا العصر ، وغفل عنها من غفل ، ففي الماضي جاء تفكير الإنسان وفق بيئته

زمانًا ومكانًا ، وبالقدر الضئيل من ثقافات الأمم ومعرفتها ، واليوم وقد تراجعت العزلة بفضل الله ثم بفضل العلم الذي أذن الله به للإنسان حتى صار العالم كله يلتقي بفكره وتوجهاته وعلومه وإنسانيته في شبه قاعة واحدة ، وقد جاء في القرآن الكريم قوله تعالى : ﴿علَّم الإنسان ما لم يعلم﴾ [سورة العلق] .

هذا العالم المتغير لم نستوحش من علومه النافعة ولا من حضارته المعاصرة ما كان في باطن الأرض أو ظاهرها ، بل قامت المدارس والجامعات والمدن وأسست المكتبات ، وتداعت البعثات على جامعات الغرب ، وهذا كله بفضل الله ثم لمؤسس دولتنا الحديثة الذي بكفاحه أمن الخائف ، وأمن قاصد الأراضي المقدسة من العالم كله ، جابه المخاطر - رحمه الله - وأقام الوحدة ، وحارب التطرف والعصبية والعنصرية .

أورثنا هذا مثلما أورثنا وصاياه وسياسته الحكيمة ، علمنا كيف يكون التعامل مع الأصدقاء وغير الأصدقاء من العالم ممن يختلفون معنا أو نختلف معهم ، قال لنا : «التزموا قول الله تعالى في قرآنه الكريم : ﴿ادعُ إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن﴾» .

وقال لنا : «إن الإنسان أخ للإنسان ، تفهموا قول الله في الآية الكريمة : ﴿إن خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبًا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾» .

وهذا ما نسعى إليه بوعي إنساني وحضاري إلى أن يرانا العالم ونراه ليتفهم فضائل الإسلام وإنسانيته ، نعطي ونأخذ ، نستوحي ذلك كله من ديننا الحنيف ، دين أبينا إبراهيم عليه السلام ، والإيمان بالكتب المنزلة على رسله ، التوراة والإنجيل والقرآن ، هذه سبيلنا إن شاء الله .

نعم أيها الإخوة ، إننا إخوانكم في المملكة العربية السعودية ، ملكًا وشعبًا ، لا نريد أبدًا أن تعايشنا العصبية أو العنصرية ، لا نريد أن يكون لنا موقف سياسي لم نعرضه عبر التاريخ ، فما بعثر الأمم الجائرة على القيم في التاريخ كله شرقه وغربه منذ آلاف السنين إلا التشنج والمغامرات ، نجتهد أن يكون تفكيرنا هادئًا ، نستقبل النصيحة المخلصة ونعطيها ، ولا نريد أن تكون سياستنا كضالة الإبل هائمة على وجهها في متاهات ومضيعة ، بل نحاول أن نختار أفضل السبل التي تتنفس فيه الأحداث الصعداء .

فجاء اختيارنا الذي سيكون اختيار الأمة العربية وشعوبها من أجل السلام ، لا نتعصب للرأي الواحد بل نريد أن ينطفئ الثقاب الذي بيد الجاهل (أينما كان لا تجتر روما ، فلروم لا نريد له وارثا في هذا العصر الحضاري) نريد حكمة الحكيم والوعي الإنساني الذي يعرف فضائل السلام ، فيتقي الكوارث ، وخصوصًا في هذا العصر .

أيها الإخوة ، نعم إن أمة أو أممًا لا يكون العدل والوعي السياسيين ملازمين لقوتها تظل هدفًا للآفات والأمراض النفسية والشيخوخة ، هذا ما يقوله المؤرخ والتاريخ في العصور كلها .

إننا في المملكة العربية السعودية قيادة وشعبًا ندرك كل الإدراك أن أمننا ورخاءنا واستقرارنا ووحدتنا في محاورة كل حدث ومجادلته بالحسنى ما استطعنا إلى ذلك سبيلا ، لا نحلم أحلام اليقظة ، ولا نستعجل الأحداث إلى دارنا ، وهذا ما نريده للآخرين ، فما يجري اليوم في فلسطين الحبيبة ، يشهده العالم بما فيه من فجائع ومآسٍ وجور على الحق والعدل ، أتراه حلمًا من أحلام اليقظة بالعظمة عندما يسفك الدماءَ بغزارة ، ويدمر العامر ، ويغالط الحقائق التاريخية ؟!! إن هذا لطريق شائك لا يعطي قومه الأمان ، إنه يزرع الحقد ويبعثر الأمن ، فما أجهل من يرى هذا كله ولا يعود إلى

التاريخ ، ليحكي له كيف نهاية الظالم مع المظلوم ، والسؤال الذي يلح في هذه المناسبة التي تشغل العالم اليوم : هل قرأ نيرون العصر أو العصور القديمة تاريخ أمته ، وما فيه من عبر لتقول له : لا تعاود أخطاءنا التي شتتنا في العالم قديمه وحديثه ، هل يعرف أنه ما من أمة من الأمم في التاريخ كله أرحم من تاريخ العرب به ! هذا الذي يقوم به في فلسطين تفكير حالم ، لا يحقق لقومه الأمان فحاضرهم وغائبهم في غيب الله ، وإنه لتفكير محتاج من قومه اليوم أن يتساءلوا إلى أين ذاهب بنا رئيس وزرائنا ، يسلم أمننا إلى أقدار الله وسننه ، أقول هذا وتقوله معي المملكة العربية السعودية ، ملكًا وشعبًا، ويقوله أيضًا خيار العالم لنتقي الأحداث والفتن ومن أجل استقرار المنطقة ، وسلامتها من الكوارث وما يختاره الله هو الاختيار النافع .

أيها الإخوة ، إن ما طرحته لم يكن اجتهاداً متعصباً أبداً بل هو في طريقه إلى إخواننا الرؤساء العرب ، وإذا وصلهم فالرأي الأخير لهم ولشعوبهم هو اجتهاد مخلص لا تعصب فيه ، أيضا هو أمل ستقاضيه الأيام ، أرجو ألا يتعثر في معارك الدم والتدمير ، وأن تلتقي عليه الأطراف ، فقوة السلاح هي أخطر ما يفقد الأمم قوتها ، فالسلاح الأقوى والأكثر فاعلية هو العدل .

أقول هذا ، وأقول : لا أمان لإسرائيل إلا بالعدل ، وبرفع يدها عن حقوق الشعب الفلسطيني ، وبعض البلاد العربية سيحاسبها عليه سلاح أقوى فعالية ، وهو مناصرة العدل من كل أمم الأرض في يومنا هذا أو غدا ، ويدينها السلاح الجائر قائلا : لا أمان لإسرائيل إلا بالعدل ، وإعادة كل الحقوق العربية المشروعة تاريخيا ، فهذه المنطقة الحساسة منطقة الرسالات السماوية والمثل لا تقبل بالجور أبدًا ، أقول هذا من ولائي المطلق لأمتي ، واحترامي للإنسان هذا الذي استدعاني إلى هذه الإشارة .

أيها الإخوة ، في هذه المناسبة الكريمة أود أن أقول مسبقًا لإخواني قادة العرب وشعوبهم إن ما طرح لا أمنحه التعصب أبدًا ، أحترم كل اجتهاد مخلص لأنني أحترم نفسي وإخوتي وأمتي ، وصياتي كلها تميل إلى الاعتدال إن شاء الله في القول والعمل . أقول هذا في سريرتي وعلانيتي التي لا تعرف المزايدات ، وأقوله أيضًا لكل فكر شارد عن السلام والاستقرار . أقوله وأرجو أن يوفق الله الجميع إلى ما فيه الخير لهذه الأمة فالتاريخ البعيد والقريب لكل الأمم ونحن منهم ، لابد من محاكاته بقلم وأقلام أمينة وإخضاعه للحق والعدل فما كل من دمر واستباح إنسانية الإنسان قد انتصر أبدًا ، فالانتصار أن ينتصر الإنسان على نفسه .

أيها الإخوة الحضور ، وأنتم المصابيح التي تنير الظلمة النفسية ما أجلّ ثوابكم إذا تجاوز بكم حواركم الحضاري الغبش النفسي الذي يتعثر دون إبصار آيات الله الكبرى في هذه الاكتشافات العلمية من هذا الكون البعيد ، أنا بهذا لا أعظ ، ولكني أقول لمن يعلمون ظواهر الحياة وهم عن الآخرة غافلون ، كما جاء في القرآن الكريم ؛ لعل العدل يلازم هذه الحضارة الإنسانية ويعوقها عن الجور إنها حضارة خطيرة على الحياة إذا لم تعدل ، فالحياة مهددة بالتداعي ، هل في نية الإنسان أن يطلق الفناء على الجماد الكوني والإبداع العظيم أو الحياة التي فيها القيم والمثل العليا ، وفيها الإنسان الذي أكرمه الله بسجود الملائكة له سجود احترام وطاعة لأمر الله لا سجود عبادة .

أيها الإخوة ، أختتم كلمتي هذه بما بدأتها به وأقول : أهلا وسهلا ومرحبا بكم في بلدكم ، وأقول أيضًا ما أحوج العالم إلى العلماء والمثقفين وأرباب القلم ، فهاجسنا دائما مع هذه الفئة ، هم أملنا بعد الله وأمل العالم بأن يكونوا حماة للحق والعدل متفهمين لهذه الحضارة البكر بخيرها وشرها وأن يدافعوا عن خيرها ، وينبهوا إلى أخطارها على

الإنسان والحياة ، ولأني أراكم هكذا أيها الإخوة رغبت في أن أشرككم معنا في مشاكل الساعة ؛ لأنها كلها تعني سلامة العالم من الفتن وهي إحدى مهماتكم وفقكم الله ورعاكم .

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته . ، ،

كلمة منظمة المؤتمر الإسلامي

ألقاها

الأمين العام للمنظمة

يطيب لي أن أتقدم بالشكر الجزيل ، مشفوعًا بفائق التقدير والامتنان إلى صاحب السمو الملكي الأمير عبدالله بن عبدالعزيز ، ولي العهد ، نائب رئيس مجلس الوزراء ، ورئيس الحرس الوطني ، الرئيس الأعلى لمجلس إدارة مكتبة الملك عبدالعزيز العامة ، على مبادرته السامية بتوجيه الدعوة لي للمساهمة في هذه الندوة الدولية التي تقيمها المكتبة ، تحت رعايته الكريمة ، بعنوان «الإسلام وحوار الحضارات» .

وتأتي هذه الندوة في وقت أصبح فيه هذا الحوار موضوع الساعة على الساحة الدولية ومثار اهتمام كثير من الأوساط السياسية والثقافية في العالم ، حيث تجند له بالبحث والدراسة المختصون ، ورجال الدين ، والمفكرون وغيرهم .

وحوار الحضارات ، كما يعرف الجميع ، هو البديل الإسلامي لصراع الحضارات الذي تنبأ به بعض مفكري الغرب ، الذين جعلوا من الصراع بين الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية حتمية مؤكدة ، إثر زوال الصراع بين الحضارة الغربية والشيوعية لدى انهيار الاتحاد السوفيتي ، وتلاشي العقيدة الشيوعية وأنصارها عبر العالم .

ولتدارك تداعيات هذه النبوءة الغربية المشؤومة قامت رئاسة القمة الإسلامية بتنظيم ندوات حضرها جلة علماء المسلمين لتبيان موقف الإسلام من حوار الحضارات ، وتوصلت الجهود الإسلامية بعد ذلك لوضع وثيقة الإعلان العالمي للحوار بين

الحضارات . وأخذت هذه المبادرة الإسلامية الموفقة طريقها عالميًا ، وتوجت بتبني منظمة الأمم المتحدة كثيرًا من أفكار الوثيقة الإسلامية ، بل وأعلنت عام ٢٠٠١م عام حوار الحضارات .

وحوار الحضارات في الإسلام ، موضوع يحتل موقعا مركزيًا أساسيًا في علاقة الإسلام بالعالم الخارجي بل أن هذا الحوار مبدأ يكمن في جوهر الإسلام وعقيدته . وهناك كثير من الآيات الكريمة ، والأحاديث الشريفة التي تشير إلى ذلك وتحض عليه .

ومن ذلك على سبيل المثال لا الحصر : الآية الكريمة : ﴿ **انا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا** ﴾ . ومن المعروف أنه لا يمكن أن يكون هناك تعارف وتفاهم وتآلف بلا حوار ، إذ هو الطريق الوحيد الأمثل لمعرفة الآخر والتفاهم معه ، تمهيدًا للتآلف الذي هو المعنى الأبعد من وراء التعارف . وهذا يعني بالضرورة الاعتراف بالتنوع الثقافي ؛ لأن من الطبيعي أن للشعوب والقبائل المختلفة ثقافات مختلفة ولغات وعادات وحضارات متباينة .

وهناك أيضًا الآية الكريمة التي تقول : ﴿ **ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة ، وجادلهم بالتي أحسن** ﴾ وهذه الآية الكريمة تبين لنا نهج الحوار في الإسلام ، الذي ينبغي أن يكون أبعد شيء عن التطرف أو الفرض والإملاء ، وإنما بمخاطبة العقل بالقول الحكيم ، وحسن الموعظة ، والجدال الهادئ .

والإسلام مع كونه أرسل للناس كافة ، فإنه لا ينفي الاعتراف بالغير ودينه ، بل ويدعو إلى ضرورة الإيمان بالأنبياء والرسل السابقين ويجعل من ذلك شرطًا لحسن الإيمان ، ويذهب الإسلام أكثر من ذلك بعدم معاداة الكافرين ، بقول الله تعالى لرسوله الكريم : أن قل لهم (أي الكافرين) ﴿ **لكم دينكم ولي دين** ﴾ . وجاء في كتاب الله كذلك : ﴿ **لا إكراه في الدين** ﴾ .

ولا أريد أن أطيل في هذا الصدد ، لأن الإشارات القرآنية المؤسسة للحوار مع الأديان الأخرى ، ومعتنقيها ، أي أصحاب الحضارات الأخرى كثيرة متعددة .

كما أن السنة النبوية الشريفة ، المتمثلة في الأحاديث الشريفة وفي أعمال الرسول المؤكدة تؤكد المنهج الإسلامي في الحض على الحوار مع غير المسلمين .

وقد ابتدأ الرسول عليه الصلاة والسلام هذا الحوار مع أصحاب الحضارات الأخرى بنفسه ، حيث بعث برسله وكتبه إلى كثير من الملوك في عصره ، يدعوهم فيها إلى الإسلام ليفتح بذلك معهم حواراً حضاريا ، يطلعهم من خلاله على بعثته بدين جديد، ومفاهيم إنسانية جديدة ، وتوجه حضاري جديد ، يكمل الأديان السماوية السابقة ، ويتمم فضائل الأخلاق .

كما قام صلى الله عليه وسلم ، بتوقيع أول وثيقة للتعايش بين المسلمين واليهود والمشركين في المدينة المنورة ، لقبت تاريخيا بـ«الصحيفة» ، وحددت هذه الوثيقة آنداك وضع اليهود والمشركين قانونيا في علاقتهم بالمسلمين .

وعندما أشرق نور الإسلام على كل أنحاء جزيرة العرب ، وخرج ليعم أقطار الشام والعراق ومصر وفارس وغيرها ، دخل المسلمون الأوائل في حوار حضاري مع أتباع هذه الديانات التي كانت سائدة في تلك الأقطار ، بل وتعرضوا لحملات تشكيك من رجال الدين فيها . وكانت نتيجة ذلك الحوار الحضاري الذي أسس له الإسلام هي ما نراه ماثلا حتى الآن من انتشار الدين الإسلامي على نطاق واسع في شتى أنحاء المعمور . ومن المعروف أن الفتوحات العسكرية لا ينجم عنها عادة اعتناق المنهزم ديانة المنتصر ، وإنما ـ على نقيض ذلك ـ ينجم عنها الحقد والرغبة في الانتقام والتخلص من المحتل وما جاء به . ولكن النهج الإسلامي في الحوار والإقناع بالحكمة والموعظة الحسنة سرعان ما أقنع سكان الأمصار المفتوحة بالدين الجديد ، وبسمو مبادئه ، فأسلموا وحسن إسلامهم إلى

اليوم ، بل وكانوا في طليعة من نقلوا الإسلام إلى أطراف الأرض الأخرى . ولم نسمع على الإطلاق - وعلى مدى كل هذه القرون الطويلة - أن نُعت المسلمون الفاتحون بالمستعمرين ، وإنما وصفوا دائما بأنهم هداة مصلحون ، لا يطمعون في شيء غير مرضاة الله ورضوانه ، دون أي طمع مادي أو دنيوي . ولم يكن هذا الحوار الذي أشرت إليه حواراً انفراديا يقتصر على نقل فكر أحد الجانبين في اتجاه الآخر ، وإنما كان حواراً ذا اتجاهين ، وقع فيه الأخذ والعطاء ، حيث أخذ المسلمون الأوائل من الدول والحضارات التي وصلوا إليها كل ما هو جدير بالأخذ والاقتباس فيما لا يمس العقيدة والثوابت الإسلامية الأساسية . وازدهرت في عصور الإسلام الأولى - كما نعرف - حركة الترجمة الواسعة لتراث الإغريق والبيزنطيين ومصر القديمة والفرس والهنود وغيرهم . وقد صاغ المسلمون من جماع تراث هذه الحضارات ، ومن عبقرية الإسلام ، حضارة إسلامية مشرقة فتحت للإنسانية فتوحات حضارية باهرة في شتى مجالات المعرفة ، وعُدّت هذه العملية بحق أروع تجربة إنسانية في مجال التواصل الحضاري يعرفها التاريخ .

وقد نقل العلماء والمفكرون المسلمون نتاج أفكارهم فيما بعد إلى البلاد الأوروبية التي كانت في بداية نهضتها ، كما أخذ العلماء الأوروبيون من علماء الإسلام مباشرة كثيراً من المعارف ، اعتمدوا عليها في ميادين كثيرة بما فيها ميدان الدين والعقيدة .

ومن المعروف أن الدين الإسلامي بحثّه المسلمين على طلب العلم ، أينما كان ، قد حدا بالمسلمين إلى بناء صلة قوية بين دينهم والعلم عن طريق علم المنطق وغيره لإيجاد تفسيرات عقلانية لدينهم ، وتم ذلك في ظرف وجيز يناهز مائة سنة بعد ظهور الإسلام ، بينما عجز رجال الدين المسيحي عن ذلك إلى أن اهتدوا إلى ما قام به علماء المسلمين في هذا الصدد ، فاقتبسوا النهج العلمي الإسلامي لربط الديانة المسيحية بالعقل ، بعد أن بقيت المسيحية ألف سنة لا تتوافر على أي تفسير منطقي للدين ، واستنادا إلى ذلك انطلق مصلحوهم في حركات لإصلاح الدين المسيحي وتطويره لدى

نهاية فترة العصور الوسطى وبداية عصر النهضة في أوروبا . وهذا الأمر يبين فضل الإسلام السابق على الديانة المسيحية .

وإذا عدنا لموضوع حوار الحضارات في الإسلام ، فإننا نجد أن هذا الموضوع بحد ذاته قد كان علما أبدعه العلماء المسلمون وكتبوا بشأنه كتبا وبحثوا في مواضيعه بنهج علمي موضوعي .

وقد قام العلامة المسلم أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني الذي عاش بين سنتي ٩٧٣ ـ ١٠٥١م (أي قبل قرابة ألف سنة) بوضع دراسة مثالية للتعارف مع الآخرين (أي من غير المسلمين) ولحوار الحضارات . وفي سبيل ذلك قام بدراسة مقارنة تتضمن تحليلا للديانات المسيحية واليهودية والهندوسية ، ووضع منهاجًا للمقارنة بين الأديان . وقد قام بذلك العمل بكيفية موضوعية تدعو للإعجاب ، إذ إنه حلل مبادئ الديانات المذكورة وممارساتها وطقوسها بتجرد وحياد ، رغم عدم انطباقها مع مبادئ دينه . كما أوضح أهمية تعلم لغة الآخرين وثقافتهم وحضارتهم ليمكن التعارف معهم والتآلف لصالح أبناء البشرية . وبذلك فقد عبّد البيروني الطريق لحوار الحضارات ، ووضع لذلك منهاجا علميا قبل قرابة ألف عام . وفي نهاية كتابه الشهير : «كتاب الهند» بحث البيروني الديانة الهندوكية بحثًا دقيقًا ، وتكلم عن خصائص المجتمع الهندي ، بل ووضع قاموسًا للغة الهندية وقال في نهاية كتابه هذا : ونظن الآن أن ما أوردناه في هذا الكتاب سيكون كافيا شافيا لكل من يريد أن يتحدث مع الهنود ويتكلم معهم في أي أمر من أمور الدين أو العلوم أو الآداب ، معتمداً على مبادئ حضارتهم .

وإذا كان لي أن أضيف شيئًا في حق هذا العالم العظيم أقول : إنه كان أحد كبار علماء الرياضيات والفلك ، وكان يؤمن بكروية الأرض ، وبأن الأرض تدور حول محورها ، سابقًا بهذه الأفكار العلمية علماء أوروبا بستة قرون . ومن المحققين

المسلمين والغربيين من يذكر أن البيروني يُعد أعظم علماء العالم في كل الأزمنة ، وأنه يمتاز على علماء الغرب الكبار المحدثين مثل ألفريد انشتين وغيره بأن فتوحاته العلمية وأفكاره الثاقبة تناولت مواضيع علمية مهمة شاسعة الأبعاد ، نافذة الأثر .

وإذا عدنا من أحقاب التاريخ البعيدة إلى عالم اليوم ، نجد أن الأمة الإسلامية عبر القرون الأربعة عشرة التي مرت عليها ، قد آمنت دائمًا بالحوار مع الآخرين ، وما زال هذا دأبها . وهذا ما يفسّر ما يجمع عليه الكل هذه الأيام من أن الدين الإسلامي أسرع الأديان انتشارا في العالم ، وما ذلك إلا لخاصيته المرنة في الحوار والنقاش والدعوة والإقناع .

وقد أسهمت منظمة المؤتمر الإسلامي في هذا المجال ، وبذلت وسعها وطاقتها في نشر روح التفاهم بين الإسلام والعديد من الثقافات والأديان الأخرى . وخصصت لذلك حيزًا مهمًا من نشاطها . وعقدت كثيرًا من الندوات في أنحاء عدة من العالم أسهمت فيها شخصيات إسلامية وغربية مرموقة من رجالات الفكر وأساتذة الجامعات في الشرق والغرب . وأخذت هذه الندوات عناوين مختلفة مثل : الحوار بين الأديان ، التعايش الإسلامي المسيحي ، دور الحضارة الإسلامية في النهضة الأوروبية ، الحوار بين الحضارات ، وغير ذلك .

وقد أعطت هذه الندوات نتائج إيجابية ، برزت في تزايد عدد المؤتمرات والحلقات الدراسية في الجامعات والمعاهد العلمية والمنظمات الغربية ، التي دعت فيما بعد إلى تعزيز الحوار بين الإسلام والمسيحية واليهودية ، وعلى إشاعة جو التفاهم والثقة بين الإسلام والحضارات الأخرى توطئة لمزيد من التقارب والتعاون مع الشعوب الأخرى .

وفوق ذلك ، وبعد جهد كبير بذلته المنظمة في العقد الأخير من السنين لوضع استراتيجية لتحسين صورة الإسلام ، طبقًا لما قرره مؤتمر القمة الإسلامي السابع ، قامت

أجهزة المنظمة بوضع خطة محكمة للحوار بين الإسلام والآخر ، ابتدأت بعقد الندوة الإسلامية الدولية في طهران ، والتي ضمت نخبة من جلة المفكرين المسلمين من أصحاب المدارك الواسعة ، والاطلاع على أوضاع العالم الراهنة . بعد أن انتدبهم قادة دولهم لوضع أسس الحوار ومحاوره مع الحضارات الأخرى . وقد أقاموا أول الأمر فيما بينهم وخلال تلك الندوة ، حواراً إسلاميًا داخليًا . قبل أن ينصرفوا إلى أعمالهم . وما إن تم لهم ذلك حتى توالت الاجتماعات والندوات التي نظمتها الأمانة العامة لمنظمة المؤتمر الإسلامي إلى أن تم وضع وثيقة الإعلان العالمي للحوار بين الحضارات ، وهو ما اقترن مع إعلان الأمم المتحدة عام ٢٠٠١م سنة الحوار مع الحضارات كما أسلفت .

وكان هذا الجهد الإسلامي مثار ارتياح كبير في الأوساط الدولية لما يبشر بالخير والانسجام والصفاء لمستقبل الإنسانية التي طالما كانت تتوق لبزوغ عهد جديد من التفاهم والتآزر بين أبناء الحضارات المختلفة ، والعيش في أفياء الأمن والسلام والطمأنينة بعيداً عن الصراعات وشرورها .

السيد الرئيس ،

لقد جاءت أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١م الإرهابية التي كانت موضع إدانة الجميع لتعيد تعكير صفو العلاقات بين الحضارات ، وخصوصًا بين الإسلام والحضارة الغربية . وقد عَدّ الساسة في أمريكا في بلاغاتهم أن تلك الأحداث كانت حربًا أشهرت على الحضارة الغربية . ومن الواضح أن هذا التفسير فيه مغالطة مقصودة وسوء نية مبيتة وتجن واضح على الإسلام ومبادئه السمحة التي تقوم على السلام والرحمة والتسامح ، قصد به إخفاء حقيقة الدوافع التي حملت منفذي تلك الأحداث على القيام بما قاموا به . والإساءة إلى الإسلام وحضارته المشرقة .

ومهما يكن من أمر تلك الأحداث ، فإن الواقع الماثل اليوم يعد في حقيقة الأمر نكسة لجهود حوار الحضارات الذي نادى بها العالم الإسلامي وعمل من أجله الكثير . وانعكس هذا الواقع على وضع كثير من المسلمين في الغرب الذين صاروا رهينة للتحامل والتعسف والظلم . ويحدو بنا هذا الواقع إلى مضاعفة الجهد الإسلامي لإبراز صورة الإسلام المشرقة في الغرب وغيره . وإعادة الكرّة ، لبدء حوار جاد إيجابي ومتواصل مع دول الغرب ، لإزالة ما علق في نفوس البعض فيها من تشويه ومغالطات .

وأعتقد أن المبادرة الموفقة التي قامت بها منظمة المؤتمر الإسلامي في الشهر الماضي لعقد منتدى مشترك لها مع دول الاتحاد الأوروبي كانت خطوة مهمة على هذا النهج ، كما أن حضور جل وزراء الدول الأوروبية لذلك المنتدى إلى جانب نظرائهم المسلمين دليل واضح على أن الغرب الأوروبي ما زال مهتمًا اهتمامًا خاصًا بالحوار مع أبناء الحضارة الإسلامية . ونرجو أن يتواصل هذا الحوار عبر قنوات المتابعة لنتائج ذلك المنتدى حتى نتمكن من إعادة الوضع إلى سابق عهده أولا ، ثم الانطلاق لمستويات أعلى من الحوار الهادف والتعاون والتآزر ، بل والتكافل . كما أن علينا أن نفتح قنوات اتصال أخرى غير رسمية أو حكومية على مستوى منظمات المجتمع المدني ، والمنظمات الشعبية ومنظمات الشباب والمنظمات الاجتماعية على مختلف مستوياتها لتكون الفائدة أعم ، والأثر أكثر نفاذا .

وما هذا العمل إلا لوصل جهدنا التاريخي السابق بجهدنا الحالي في الحوار مع الحضارات الأخرى بما يحقق لأمة الإسلامية مصالحها العليا ، ويكتب لها العزة والمنعة ولأبنائها ـ أينما كانوا ـ رفعة الشأن والكرامة ، مصداقًا لقوله تعالى : ﴿**ولا تهنوا ولا تحزنوا وأنتم الأعلون إن كنتم صادقين**﴾ . صدق الله العظيم .

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته . ، ، ،

كلمة الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي

يلقيها

معالي الدكتور عبدالله بن عبدالمحسن التركي

الحمد لله الذي خلق الناس من نفس واحدة وأمرهم بالتقوى وصلاة وسلامًا دائمين على من أنزل إليه القرآن ليخرج الناس من الظلمات إلى النور بإذن ربهم إلى صراط العزيز الحميد . وبعد

فما أحسن أن تقيم مكتبة الملك عبدالعزيز ندوة عالمية عن حوار الحضارات ليظهر بناء حضارة الإسلام على العدل وحرصها على السلام واعترافها بالخصائص الحضارية الأخرى ، وأنها لا تتفق وصراع الحضارات الذي ينادي به فريق من مفكري الغرب لما يترتب عليه من آثار مدمرة للبشرية ومكتسباتها ، لقد استفادت الحضارة الإسلامية ممن سبقها وعاصرها ، وأسهمت في حفظ التراث الإغريقي الروماني وتطويره حتى تسلمته أوربا في عصر نهضتها واستفاد المسلمون من منجزات الحضارة الغربية فيما لا يتصادم مع دينهم . والمملكة العربية السعودية شاهد حي على ذلك ، وعلى الرغم من الخلاف الجوهري بين طبيعة الحضارة المادية العلمانية والحضارة الإسلامية إذ الإسلام جاء بإطار عام للحياة الإنسانية ، وترك المجال واسعًا للاجتهاد والتجديد والبحث في سنن الكون وطبيعة الإنسان ؛ مما ينفي عنه تهمة الجمود والوقوف عند عصر من العصور على الرغم من ذلك كله فالمسلمون منفتحون على الآخرين بمقومات حضارتهم الأصيلة ودينهم الإنساني الخاتم مما يجعل الحوار الحضاري نافذة واسعة للتعريف به ؛ فالإسلام دين

حوار لا صراع وبأقوم الطرق وأنقاها ﴿ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم . . .﴾ والحوار أقوى وسيلة للتفاهم بين الأنداد للوصول إلى حلول مشتركة تحقق الخير للبشرية عامة، وتوازن بين الحق والباطل والصواب والخطأ .

أيها الإخوة ، إن من أهم وظائف رابطة العالم الإسلامي دفع العلاقات بين الأمة الإسلامية والأمم الأخرى إلى ما يبعد البشرية عن الصراع والأزمات الحضارية وذلك عبر الحوار الحضاري من خلال مراكزها ومؤتمراتها وعلاقاتها العالمية، وتجدها فرصة للإعراب لصاحب السمو الملكي الأمير عبدالله بن عبدالعزيز عن عظيم تقديرها وشكرها له؛ لحرصه المتميز على تقوية علاقة المسلمين بغيرهم، وإزالة ما قد يشوبها من غموض ولبس، وتذليل العقبات أمامها بجهود مضيئة، ومن أبرزها مبادرته العظيمة تجاه القضية الفلسطينية التي يعلق العالم عليها آمالاً كبيرة في استعادة الفلسطينيين حقهم ورفع الظلم والقهر الذي يصطلون بناره صباح مساء؛ مما يتقطع معه قلب كل ذي فطرة سليمة .

إن القيادة السعودية وعلى رأسها خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبدالعزيزر لن يهدأ لها بال حتى ترى الأمن والاستقرار واستعادة الحق الفلسطيني وسلام العرب والمسلمين واقفا على الأرض، وليس قرارات لا تطبق أو مناقشات واجتماعات لا تسمن ولا تغني من جوع ، شكرًا لسمو الأمير عبدالله بن عبدالعزيز ولمعالي الشيخ عبدالعزيز التويجري ولسمو الأمير متعب بن عبدالله وللأخ فيصل المعمر وزملائه الجنود المجهولين الذين نظموا لنا هذا الملتقى الكبير . والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته .

كلمة المكتبة

يلقيها

وكيل الحرس الوطني للشؤون الثقافية والتعليمية ، المشرف العام على المكتبة

ورئيس اللجنة التحضيرية للندوة

الأستاذ/ فيصل بن عبدالرحمن بن معمر

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته . . . الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين . . . أما بعد :

فأنتهز هذه الفرصة الطيبة لأرفع إلى مقام خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبدالعزيز خالص التهنئة بمناسبة مرور عشرين عامًا على توليه ـ أيده الله ـ مقاليد الحكم وإلى صاحب السمو الملكي الأمير عبدالله بن عبدالعزيز ، ولي العهد ، نائب رئيس مجلس الوزراء ورئيس الحرس الوطني والرئيس الأعلى لمجلس إدارة مكتبة الملك عبدالعزيز العامة وراعي هذا المشروع الخيري ، وإلى سمو النائب الثاني صاحب السمو الملكي الأمير سلطان بن عبدالعزيز ـ حفظهم الله جميعًا .

معالي الأستاذ عبدالعزيز بن عبدالمحسن التويجري ،

نائب رئيس الحرس الوطني المساعد ، نائب الرئيس الأعلى لمجلس إدارة المكتبة

صاحب السمو الملكي الفريق أول ركن متعب بن عبدالله بن عبدالعزيز ،

صاحب المعالي الدكتور عبدالله التركي ،

الإخوة الحضور، ضيوفنا الكرام ،

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

يشرفني الترحيب بكم جميعًا في هذا المشروع الخيري الثقافي الذي يحظى برعاية صاحب السمو الملكي الأمير عبدالله بن عبدالعزيز ، ولي العهد ، نائب رئيس مجلس الوزراء ورئيس الحرس الوطني .

ضيوف المملكة الأعزاء ، إخواننا الحضور، إن مملكتنا الفتية تنطلق في حوارها الحضاري اليوم من أساسات متينة ، ورصيد تاريخي وحضاري ثريّ من حضارة إسلامية زاهرة أعطت خلال أكثر من ألف وأربعمئة عام للحضارات قيمها السامية ، وتنطلق ثانيا من مكانتها الروحية لدى المسلمين بصفتها مهوى أفئدتهم ، وبصفتها مهوى أكثر من مليار وأكثر من ربع المليار مسلم الذين يتجهون إليها في اليوم خمس مرات في صلاتهم ، وإليها يفد الملايين منهم كل عام للحج والعمرة والزيارة ، وتنطلق ثالثًا بكونها دولة عصرية اتخذت من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة وهدي السلف الصالح منهج حياة، ودستور حكم يجمع الناس ويوحدهم في سعة ولا يفرقهم .

ضيوف المملكة الأعزاء ، إخواننا الحضور : لم تكن فكرة إقامة الندوة فكرة حديثة أو وليدة للشهور الأخيرة بما حملته من ظروف غير مواتية لعقدها في حين ، بل كانت فكرة مستوى عودها عندما اتفق زعماء العالم خلال مؤتمر الجمعية العامة للأمم المتحدة في قمة الألفية على إعلان هيئة الأمم المتحدة عام ٢٠٠١م عامًا لحوار الحضارات ؛ فاستنهضت المكتبة الهمم وشمّرت عن سواعدها بتوجيهات من منشئها وراعيها صاحب السمو الملكي الأمير عبدالله بن عبدالعزيز ، حيث خطت المكتبة خطوات واسعة في التحضير والإعداد لفاعليات هذه الندوة التي تحيون فاعلياتها الآن في محاولة جادة لإثراء جوانب هذا الموضوع بدراسات علمية تعتمد على المنهجية والتوثيق

والوصف والتحليل مع الحرص على تنوع المصادر ، وهكذا تولدت الفكرة فكرة الإسلام وحوار الحضارات .

وقد عكفت اللجنتان التحضيرية والعلمية للندوة على وضع التصورات والإعداد لهذه الندوة الدولية ؛ لبلورة رؤية إسلامية جماعية للأسس وركائز الحوار المنشود مع الحضارات الإنسانية والثقافات الأخرى عبر إطار تتوحد فيه الاتجاهات والأفكار والمذاهب ، وكذا التأكيد على أهمية الحوار في الإسلام ، وتوضيح الأسس التي ينطلق منها ، كما يتناول موقفه من الحضارات الأخرى بصفته شريكًا أصيلا في بناء هذه الحضارة الإنسانية جنبا إلى جنب مع مناقشة تجارب وممارسة الحضارات الأخرى ، الحضارات المعاصرة والشواهد الدالة مع تسليط الأضواء على بعض القضايا المعاصرة في هذا الخصوص .

وقد استطعنا ـ بحمد الله تعالى ـ ثم بالدعم السخي الذي وفّره سمو ولي العهد الأمين ـ حفظه الله ـ من تحقيق آمالنا باستكتاب عدد كبير من العلماء والساسة والمفكرين من شرقي العالم وغربيه ودعوة هذه الكوكبة الكريمة والحضور المتميز من العلماء والمفكرين والسياسيين والأكاديميين العرب ومن الحضارات والثقافات الأخرى .

وقامت المكتبة بدعوة نخبة من الشخصيات الثقافية والعربية والعالمية من مختلف الثقافات والحضارات ، وقد بلغ عدد مراسلات طلب الترشيح (٢٢٥) شخصية ، كما بلغ عدد الذين استجابوا ، وهمّوا بالمشاركة الفعلية (١٢٠) شخصية ، منهم حوالي (٢٠) شخصية أجنبية وأكثر من عشرين جنسية مختلفة ، وبلغ عدد محكمي البحوث أكثر من (٢٠٠) محكم .

وما زال الأمل معقودًا على هذا الجمع المبارك للتوصل إلى بيان ثقافي دولي يُكرس لقيم التعايش والعدل مع البشرية جمعاء ، ويقرب الفجوات ، ويؤسس المساواة

والعدالة الاجتماعية في احترام آدمية الإنسان ، وضمان حقه في الحياة الكريمة والمعاملة النبيلة دون استعلاء أو إرهاب ، والبحث عن جذور مشتركة عالمية للحضارات ، وتطوير آلية التعامل لإبراز التنوع الحضاري ، والاستعاضة عن الحملات الدعائية المتبادلة والأحكام المسبقة بالاتصال والاتفاق على بناء التعاون البناء والتبادل فيما بين الحضارات والثقافات .

إن المملكة العربية السعودية لها ثقلها ودورها الأساسي في محيطها العربي والإسلامي ، وفي محيطها الدولي ، فالمملكة كما تؤكد الدوائر نفسها تمتاز بالحصافة والاعتدال ، وكذلك فإن خطابها السياسي يكتسب كل المقومات الضرورية للخطاب الموضوعي المؤثر فضلا عن مشاركتها العالم في أفراحه وأتراحه ، وتحملها مسؤولياته الدينية والاقتصادية والاجتماعية ، وتكمن مسؤوليتها العظمى في توازن دورها واعتداله ، وما تطرحه من أفكار ورؤى ومبادرات تقف دومًا شاهدًا على صدق هذا الطرح ؛ ولعل مبادرة صاحب السمو الملكي الأمير عبدالله بن عبدالعزيز ـ حفظه الله ـ أعطت بما لا يدعو مجالا للشك أنها دعاة سلام واستقرار وطموحات في التنمية والبناء لا للخراب والتدمير ، وسفك دماء الأبرياء ، وخاصة في فلسطين المحتلة .

وما تجاوب قادة العالم ، وصناع قرارهم مع هذه المبادرة الكريمة التي أحيت أمل العيش في سلام ، وضيقت الخناق حول رقاب من أرادوها حربًا يؤكد رغبة العرب الصادقة في الأمن والسلام .

أكرر ترحيبي بكم في هذا الحفل الكريم ، وأنتهز هذه الفرصة الطيبة لأرفع لمقام سمو ولي العهد الأمين أسمى آيات الشكر والتقدير والعرفان على رعايته الكريمة لفعاليات هذه الندوة المهمة ، ودعم سموه المتواصل وتوجيهاته الكريمة السديدة للمشهد الثقافي في المملكة عامة ، وفعاليات المهرجان الوطني للتراث والثقافة ومكتبة

الملك عبدالعزيز العامة بالرياض وفرعها بالدار البيضاء ، والشكر موصولاً لمعاليكم لرعايتكم ، ولسموكم الكريم لتشريفكم حفلنا ، كما أكرر ترحيبي بإخواني الحضوار والضيوف ، وأشكر لهم متابعتهم ومثابرتهم وتجشمهم عناء البحث والسفر للتواصل معنا متمنيًا للجميع التوفيق والسداد .

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته . ، ، ،

أهداف الندوة

تهدف الندوة إلى تجلية مفهوم الحوار بين الحضارات باعتباره بديلاً موضوعيًا وإيجابيًا لطرح الصدام والصراع بين الحضارات والثقافات ، وتوضيح مبدأ الحوار والتواصل في الإسلام والقيم والمبادئ التي يجب أن يستند إليها الحوار بين الحضارات ، حيث تكرِّس المكتبة جهودها لتوضيح المفاهيم الأساسية لتعامل الإسلام مع الحضارات الأخرى والتأكيد على أن الإسلام دين الحوار والتواصل مع الحضارات الأخرى ؛ ومحاولة إزالة بعض المفاهيم الخاطئة والمغلوطة وكذا الصورة النمطية للإسلام والمسلمين في وسائل الإعلام الغربية .

محاور الندوة

تتناول الندوة ثلاثة محاور وهي :

المحور الأول : الحضارات ... صراع أم حوار؟

يحفل التاريخ البشري بالكثير من الشواهد على أن الصراع أحد سمات الاتصال البشري كونه عاملاً مؤثراً في تكوين الحضارات وتواصلها ، فبقدر ما كانت الحروب سبباً للدمار ؛ فقد أدت إلى انتقال المعرفة وغيرها من مكونات الحضارة ؛ وفي الوقت نفسه كان للعلاقات السليمة والحوار دور كبير في تحقيق التواصل الحضاري وبناء الثقافات . إن الشواهد الدالة كثيرة على أن الجانب الأكبر من الإنجاز الحضاري لم يكن ليتم لولا الحوار كمنهج حضاري للتفاهم والتعايش بين الحضارات مع مراعاة خصوصية كل حضارة واحترامها لمبادئ وقيم الحضارات الأخرى .

المحور الثاني : الإسلام والحضارات الأخرى :

يهدف هذا المحور إلى التأكيد على أهمية الحوار في الإسلام وتوضيح الأسس التي ينطلق منها ، كما يتناول موقف الإسلام من الحضارات الأخرى وملاقاته بالآخر وأنها علاقة تكامل تقوم على التعايش والحوار ؛ فقد رسم الإسلام معالم للتواصل سواء فيما ورد في القرآن الكريم أم في السنة النبوية الشريفة أم في الشواهد التاريخية الكثيرة في صدر الإسلام وما تلاه من عصور .

وفي هذا المحور دعوة إلى التفكر مليًا في الموقف الإسلامي إزاء العلاقات الحضارية من مختلف جوانب ذلك الموقف سواء في مفهوم الحضارة نفسه ، أم في كيفية التحاور والبناء الحضاري .

المحور الثالث: الحضارة المعاصرة .. تجارب وممارسات:

يعنى هذا المحور بعرض ومناقشة نماذج من الممارسات والشواهد الدالة في كل حضارة ، مع تسليط الأضواء على بعض القضايا المعاصرة ، مثل : البيئة ، والإرهاب ، حقوق الإنسان ، التطور العلمي ، الأمن البشري ، العولمة ، الخصوصيات الثقافية . . . إلخ .

كما يتناول هذا المحور موقف الإسلام من القضايا الأساسية التي ما زالت تشغل العالم المعاصر ، وتمثِّل في الوقت نفسه شواهد طبيعية .

جهود خادم الحرمين الشريفين في دعم ورعاية المراكز والملتقيات الإسلامية ودورها في حوار الحضارات

كلمة معالي الدكتور عبدالله بن عبدالمحسن التركي

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وبعد .

أشكر مكتبة الملك عبدالعزيز العامة على تنظيم هذه الندوة ، وإذا بدأنا في موضوع الحوار ، حوار الحضارات فالذين يتابعون هذا الموضوع يدركون أن فكرة الحوار في الغرب أو مع الغرب انطلقت في الأصل من الكنيسة وذلك في النصف الثاني من القرن العشرين ؛ مما جعل الحوار يصطبغ بالصبغة الدينية ، ولذلك يقال : الحوار المسيحي الإسلامي ، ومهما كان الأمر فإن الحضارة الإسلامية قائمة على أساس الإسلام ، نعم ليس كل ما أنتجته الحضارة الإسلامية متفقًا اتفاقًا كاملاً مع الإسلام ؛ لكن أساسها أساس إسلامي لأنها قائمة على الإسلام في جوهرها وفي مضمونها ، ولذلك مهما حاول أحد ممن يدرس الحضارة الإسلامية أن يفرغها من الجانب الإسلامي فمعناه أنه يفرغها من جوهرها وأساسها الذي قامت عليه . هذا الأساس هو رسالة الإسلام ، رسالة الله الخاتمة المحفوظة بحفظ الله ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾ ولذلك نحاكم الحضارة الإسلامية وما أنتجته إلى كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ، فلا يسمى شيئًا مما أنتجته الحضارة الإسلامية إسلاميًا إلا إذا كان متفقًا مع الإسلام ؛ لأنها حضارة منتسبة إلى الإسلام ، والإسلام دين ، وهذا أمر ظاهر لكل من يدرس الحضارات .

أما الحضارة الغربية فهي علمانية مادية قائمة على فصل الدين عن الحياة ، وإن كان أكثر أتباعها من المسيحيين ، ولا يتأثر أيضًا بالديانة المسيحية ، ونجد أن هذا الموضوع بين مؤيد ومعارض ، أحيانًا يقال : الحوار المسيحي الإسلامي ، وأحيانا يقال : الحوار بين الديانات ، وأحيانا يقال : الحوار بين الحضارات ، وحتى الآن لم يحسم الأمر بشكل جوهري . بعدما ظهرت فكرة الصراع ، صراع الحضارات ، احتل الحوار مساحة كبيرة لدى المسلمين ؛ فأقيمت ندوات وأقيمت مؤتمرات كثيرة من الطرفين من أتباع الحضارة الإسلامية ومن أتباع الحضارة الغربية .

إن الإنسان حينما يرجع إلى الحوار وإلى أسسه وإلى أصوله لابد أن يكون متكافئا أي بين قوتين متكافئتين ، فهل الواقع يتكافئ مع هذا ؛ أي هل هناك تكافؤ بين الحضارة الغربية والحضارة الإسلامية؟! نعم إذا نظرنا إلى المبادئ والأسس وبحرية فالحضارة الإسلامية لديها رصيد كبير قوي بشري ، ونعده متفوقًا ؛ وهو متفوق لأنه مرتبط بوحي إلهي ، وهذا الوحي معصوم .

وإذا نظرنا إلى الوسائل الأخرى وهذا ما تفرزه العولمة الآن وتدعم ما لدى الحضارة الغربية من رؤى وتصورات ، وإن كانت محصورة في معظمها على الدين ، علما بأن القوة الاقتصادية والسياسية والدولية في جانبها أقوى ، وليس هناك تكافؤ . ومن هنا نجد أن هناك خللا فيما يتعلق بالحوار بين الحضارات ، نسمع أحيانًا : استهزاء بالحضارات الأخرى أو القيم الأخرى ، ومن هنا فهل هناك تكافؤ أو تعادل؟! ولنأخذ مثلا فيما يتعلق بحقوق الإنسان فالمؤتمرات التي تعقدها الأمم المتحدة أو الهيئات التابعة لها تتحدث عن هذا الموضوع من منطلق هرمي ، ولا تنظر إلى الخصوصيات الثقافية ولا الخصوصيات الدينية أو الاجتماعية في المجتمعات الإسلامية ، إذن ليس فيه تكافؤ ؛ لأن الشرط الأساس للحوار مفقود ، فلابد أن يكون هناك اعتراف بالآخر ، ولابد أن يكون هناك احترام للخصوصيات الأخرى حتى يكون الحوار مجديا أو منتجًا .

وحتى الآن لم يكن هناك اتفاق واضح بين المتحاورين ، وحتى الآن لم تبرز هيئات متخصصة في العالم الغربي أو حتى في الحضارة الإسلامية لديها برنامج تتابعه ، وإنما الحاصل أن هناك مؤتمرات ودعوات ولا شك أن هذا فيه خير ؛ لأنه يبرز البحث عن الأفضل وأهمية الحوار ، والسعي إلى إنقاذ البشرية ما يدمرها ، وعلى المشتغلين بهذه القضايا أن يضعوا منهاجا وأن تكون هناك مؤسسات متخصصة في هذا المجال ، وأن يكون هناك أسس ينطلق منها الحوار إن كان دينيا فلا يمكن أن يكون هناك حوار ديني ؛ لأن الأديان الأخرى المسيحية أو غيرها لا تعترف بالدين الإسلامي ، لذلك قابلتنا بعض الحوارات التي نجد فيها الطرف الآخر كالأطرش لأن هذا الطرف لا يعترف بالإسلام ، ولا أن الرسول محمد صلى الله عليه وسلم مرسل من الله ولا أن هذا القرآن كلام الله ؟ إذن كيف يكون هناك حوار ؟!

بينما الإسلام والمسلمون يعترفون برسالة موسى عليه السلام ، ولا يكون إيمانهم حقًا إلا بالإيمان بالرسالات السماوية السابقة وبالأنبياء السابقين ، بل إن أساس الإسلام هو صلب الرسالات الإلهية جميعا ، وهي أن يعبد الناس ربهم حق العبادة هذا الجانب العقدي محل اتفاق بين الرسالات تختلف الشرائع ؛ لكن العقيدة واحدة فعقيدة البشر فيما يتعلق بخالقهم وصلتهم به لا تختلف إطلاقًا ، لكن تختلف الأحكام الشرعية من وقت إلى آخر .

أود أن أشير إلى أننا منذ سنتين كنا في ندوة أو مجموعة ندوات في جامعات متخصصة لاهوتية ، وبصراحة كل ما سمعناه منهم أنهم يعترفون بالمسلمين كوجود جغرافي أو بشري أو تاريخي أو حضاري ، ولكنهم لا يعترفون بالإسلام كرسالة إلهية . وحتى إن كلمات الذين لهم صفة دينية في الغرب ليس فيه نص صريح واضح معترف مبلغ للجهات الكنسية بأنهم يعترفون بأن محمدًا رسول الله وأن رسالته رسالة إلهية وأن القرآن كلام الله ، وإنما كلامهم كان عائما فيه المجاملة أكثر من الصراحة والوضوح ، ولذلك

ربما يكون الحوار بين الحضارات أسلم من الحوار الديني ؛ لأن الحضارات فيها أسس قائمة على جانب ديني ، لكن هناك قضايا مشتركة تتعلق بالبشرية بشكل عام ، هناك نقاط أشار إليها عدد من الباحثين فيما يتعلق بالقواعد التي ينبغي أن يتفق عليها المتحاورون ، كالاعتراف بأنهم من أصل واحد ، ولا فضل لبعضهم على بعض إلا بقدر ما يقدم للبشرية من خير وعطاء ، أما إذا شعروا بأن العرق الأبيض أفضل من العرق الأسود أو أن الحضارة الفلانية حضارة متفوقة ، والحضارة الأخرى حضارة متأخرة أو همجية أو تريد أن تهدم البنيان المادي للحضارات القائمة ، فبهذا ليس هناك مجال للحوار .

أيضًا لابد أن يتفقوا على تكريم الله سبحانه وتعالى للإنسان ، وبالتالي يحترموا قيم الإنسان وخصوصيته ، وإذا وجدت إنسانا في سلك حضاري ويدعي أنه يخدم حضارة معينة ويتهجم على حضارة أخرى كافترائه بأن أصحاب هذه الحضارة يريدون أن يخربوا وأن يدمروا وأنهم إرهابيون ، فهذا يتعارض تمامًا مع تكريم الله سبحانه للإنسان الذي ينبغي أن يعترف به المتحاورون .

كذلك مسألة العدل والمساوات وهي حق لكل شعب وكل أمة أن تعيش بحرية وأن تدافع عن وطنها وأن تمارس حقها في الحياة فيما يتعلق بالدين ، فيما يتعلق بالعبادة ، فيما يتعلق بالعلاقات مع الآخرين بمعنى لا يفرض عليها شيء من أية جهة لديها قوة أو لديها سلطة أقوى منها ؛ لذلك يجب أن تكون هذه القضايا واضحة ، وأصبح من البديهيات أن الإسلام هو دين الحوار ، وإذا كانت بداية الحوار متأخرة ؛ فإن الإسلام منذ نزوله وهو يحث على الحوار وعلى اللقاء والبحث مع الآخرين ، حضارته قائمة على العدل والمساواة، وهذا لدينا نحن المسلمين قناعة منه ، وكذلك الغربيين الذين لديهم الإنصاف يدركون هذه الحقائق .

هناك نقطة مهمة في إنجاح الحوار وهي الرواسب التاريخية في أذهان الدارسين والباحثين لابد أن يتخففوا منها ، أما إذا كانت هناك عقد تاريخية مسيطرة على أذهان الناس فإنها ستمنع قبول الرأي الصحيح أو الرأي الحق .

ولعلَّ مثل هذه الندوة أن تؤصل لهذا الموضوع تأصيلا صحيحًا ، وقد لفت نظري أن المجمع الثاني للفاتيكان الذي أقيم في عام (١٩٦٥م) أصدر شبه استراتيجية إن لم تكن استراتيجية واضحة وجهها إلى المسيحيين في الأصل ، إنها استراتيجية ينطلقون منها في حوارهم مع المسلمين ، وطبعا هذه الاستراتيجية من وجهة نظر الفاتيكان . وكذلك نحن المسلمين لدينا الاستراتيجية التي تحدد خطوات الحوار إن كان دينيًا فلأهله وللمتخصصين فيه ، وإن كان حضاريًا فلابد أن يكون من علماء درسوا الحضارة الإسلامية دراسة صحيحة ودرسوا الحضارات الأخرى دراسة صحيحة ، لديهم معرفة بخصائص المجتمعات ، لديهم لغات أجنبية ، لابد أن يكون هناك تخصص ، ولابد أن تتجه الإرادة التعليمية ، والإرادة السياسية ، والإرادة الثقافية في المجتمعات كلها على دعم فكرة الحوار من أجل أن يخدم الأهداف العليا للمصلحة البشرية بشكل عام ، وإن لم يتم هذا ؛ فلن نجد سوى صيحات المثقفين في واد، والإعلاميين في واد ، وأصحاب القرار والسياسة والحكم والاقتصاد في جانب آخر .

فهذه القضية مهمة حتى يتحقق الهدف من فكرة الحوار ، فإذا الهدف خدمة البشرية، وتجنيبها الفتن والصراع ، وأن يتعاون الناس في القضايا المشتركة وأن يحترم بعضهم بعضا، وأن يتعاونوا في سبيل المصلحة العامة ، ولابد أن يكون هناك تبادل وتعاون من جميع المؤسسات التي لها علاقة بالموضوع .

أود أن أشير إلى جهود خادم الحرمين الشريفين بأن يكون الإسلام واضحًا في أذهان الآخرين ، وحرصه على أن يكون المسلمون متمسكين بإسلامهم الصحيح حتى يكونوا صورة حقيقية للدين ، وحرصه على إقامة العلاقات والجسور مع الآخرين ، ومن خلال المناسبات العديدة ، سواء كانت في أوروبا أم أمريكا كان يوصينا دائما بالتركيز على القضايا التي تخدم البشرية بشكل عام ، وأن نعرض هذا الدين عرضا مناسبا وأن يكون صدر الإنسان واسعًا في نقاشه وفي حواره ، وأن نبتعد عن الزوايا التي تثير حساسيات سواء كانت اجتماعية أم سياسية أم غير ذلك .

وإذا نظرنا إلى عواصم الغرب سواء في أوروبا أم أمريكا نجد أن جلّها لا يخلو من مركز إسلامي أو مؤسسة إسلامية أقامتها المملكة ، وبتوجيه خاص من خادم الحرمين الشريفين ، ولا شك أن هذه المراكز لها أثر كبير في إقامة العلاقات بين الحضارة الغربية والحضارة الإسلامية ؛ فإذا أقيم مركز فإنه يشتمل على مكتبة وفيه وثائق ، وتقام فيه الندوات ، يستقبل باحثين وعلماء ، ويذهب علماء وباحثون من الدول الإسلامية ويلتقون نظراءهم في تلك المراكز ، إذن هذه المراكز فرصة لإقامة الحوار والنقاش .

ومن جهة أخرى فإن إقامة أقسام الدراسات الشرقية أو الدراسات الإسلامية في أوروبا أو أمريكا ودعمها من المملكة مباشرة ، ومن خادم الحرمين الشريفين بوجه الخصوص لا شك أنها من أقوى العوامل التي تجعل حوار الحضارات واقعًا ؛ لأن هذا القسم في الجامعة التي تعد مركزاً للبحث ، وفيها الأساتذة والعلماء يلتقي بعضهم مع بعض ، وفي تلك الأقسام يدرس الطلاب غير المسلمين الدراسات الإسلامية والدراسات العربية ، وبالتالي يتعرفون على الحضارة الإسلامية والعربية على حقيقتها .

والحقيقة أن مشكلتنا مع الآخرين أن الفئة الكبيرة من الغربيين لا يعرفون الإسلام على حقيقته ، وينظرون إلى الإسلام نظرتهم للدين الذي مارسوه أو عاشوه في مشاكل كثيرة في فترة من التاريخ نتيجة منه . إذن لابد أن يكون هناك لقاء ، وليس لقاء إعلاميًا أو عابراً ، وإنما لقاء علمي ، وأبحاث مشتركة ، ولا شك أن أقسام الدراسات الإسلامية من أهم الأماكن التي تيسر تعرف كل طرف على الطرف الآخر .

أنا أعرف من خلال متابعتي أن الجامعات الأمريكية والجامعات الأوروبية مدعوة بشكل مباشر أو غير مباشر للمملكة العربية السعودية إما كرسي منشأ خصيصا للدراسات الإسلامية أو باسم الملك عبدالعزيز ، أو باسم الملك فهد أو أي أمير من الأمراء ، أو عن طريق علاقة هذه الأقسام بالجامعات في المملكة العربية السعودية ، ولا شك أن فيها دعم لهذه الجامعات من خلال الأبحاث المشتركة من خلال توفير الأساتذة ، ومن خلال

الزيارات المتبادلة ، وهذا من أقوى الأسباب التي تتيح الفرصة للتعرف على البعض ، وبالتالي تكون بيئة مناسبة لحوار الحضارات .

ورابطة العالم الإسلامي لها مراكزها في الخارج ، وفي برنامج حوارالحضارات من خلال هذه المراكز أيضا تجد التشجيع والتأييد من خادم الحرمين الشريفين ومن سمو ولي عهده الأمين .

والرابطة لديها مركز من أضخم المراكز في مدريد ، وفي روما ، وفي جنيف ، وفي العديد من الدول الأوروبية ، وكذلك القارة الأمريكية شمالا أو جنوبًا ، وهذه المراكز وضع لها خطة بما يتعلق بإقامة ندوات مع المتخصصين من خلال الجامعات ومراكز الأبحاث . وقد تقرر وبخاصة بعد أحداث ١١ سبتمبر زيادة الوفود وذلك بعد بروز عدم معرفة الكثير في الغرب حقيقة الإسلام ، وآخر زيارة كانت في بريطانيا في جامعة لندن وغيرها ، وحرصنا في هذه الزيارة أن يكون لقاء الوفد مع غير المسلمين وبخاصة مع البريطانيين بالدرجة الأولى سواء مسؤولين أو باحثين أو أساتذة من أجل أن يكون هناك نقاش ، وسوف يكون هناك زيارات أخرى لمتابعة هذا الأمر .

لعلي أكتفي بهذا وربما من خلال التعليقات ما يفيد في هذا المجال .

ونسأل الله سبحانه التوفيق . ، ، ،

جهود خادم الحرمين الشريفين في دعم ورعاية المراكز والملتقيات الإسلامية ودورها في حوار الحضارات

كلمة الدكتور بهيج حويش

الحمد لله رب العالمين ، يقول تعالى في محكم كتابه : ﴿ **ومن أحسن قولا ممن دعا إلى الله وعمل صالحا وقال إنني من المسلمين ولا تستوي الحسنة ولا السيئة ادفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم ، وما يلقاها إلا الذين صبروا وما يلقاها إلا ذو حظّ عظيم** ﴾ .

هذه الآية ترشدنا إلى طريقة الحوار مع الآخر ، الحوار بالنسبة لنا ليس مسلكا اختياريا ، بل هو أمر قرآني يمتد مع الزمان والمكان في أوقات السلم وفي أوقات الحرب ، مع القوي والضعيف ، حوار لا يتوقف منهجه السلم والعدل ، وقد شاءت حكمته تعالى أن تتباين الأمم في عقائدها ، وفي ثقافاتها ، وفي تسيير حياتها ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ، ولايزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم .

إنه إعلان صريح بأن الآخر أخ لنا ، وإن لم يكن صورة طبق الأصل عنا . إنها ثقافة السلام التي نفهمها ثقافة المستقبل ، ثقافة العدل والضمير ، ثقافة تبارك التعايش السلمي ، ثقافة تعترف بحق الآخر ، تبجل عقله وتصون كرامته .

إن الدولة التي قامت على تكامل الشرع والسلطان ، المؤسس والمصلح قد اعتمدت هذه المنظومة القيمة منهجا ، وإن خادم الحرمين الشريفين عندما عمل على رفع هذه المنظومة في العالم الغربي موقع التنفيذ كان يقوم بدوره الشرعي والسياسي تجاه

تحديات المستقبل بدبلوماسية هادئة وبنظام مؤسساتي يتعامل من خلاله مع الضمائر الحية كيما يحقق سلم الأفكار قبل سلم السياسة ؛ لأن المثقفين والمفكرين هم القادرون على تهيئة الأجواء لسلم السياسة وسلم المعتقدات .

لقد أراد من خلال عمله الدؤوب ، ومن خلال الوسائل التي سأذكرها إبراز حقيقة مفادها : أن أزمة الصراع لا يجب أن تكون بين الحضارات بل بين الخير والشر ، بين العدل من جهة وبين اختلال قواعد التفكير والطغيان في تقييم الذات من جهة أخرى ، فلا مكان للأفكار المريضة في عالم القرن الحادي والعشرين إن كنا نريد بناء حضارة القرن الحادي والعشرين ، لا مكان لصراع الحضارة ، ولا لنهاية التاريخ ، ولا للدرونية الاجتماعية ، كما لا مكان لقديس ثوري ، يملأ السجون ، ويعدم المخالفين كما فعل (روسبير) فرنسا التنوير ، لا مكان لعبارات يرتعد منها الضمير العالمي فزعا (من ليس معي فهو ضدي) أو العنف الذي يصاحب تطور الأمم لا نعتذر بسببه .

وبالمقابل هناك طروحات وضاءة ، أذكر منها ما كتبه فدريكو مايور مرغوثا الأمين العام السابق لليونسكو في كتابه «نحو عالم جديد» يقول : إن مسؤولياتنا هي العمل على الحد من طغيان سلطة المال والتكنولوجيا بسلطة الحكمة والخلق ، فالعلم قد يكون حصراً في حواضر العالم المتقدم ، أمَّا الحكمة فقد نجدها في قرية نائية في أقصى المعمورة .

ويقول أيضًا : علينا أن نوقف العنف الموجه ضد مستقبل البشرية وآمالها ، ضد كرامة الإنسان ، ضد الثقافات والأجيال القادمة ، وحري بنا جميعًا أن نستثمر جهودنا في نشر الثقافات وتوجيهها نحو ثقافة السلام العالمي .

لقد بدأت عمليات الحوار الجاد في عهد الملك فيصل - رحمه الله - ثم توسعت مؤسساتيا في عهد خادم الحرمين الشريفين ؛ حيث قامت رابطة العالم الإسلامي ،

والندوة العالمية للشباب الإسلامي ببدء حوار منظم مع مفاتيح المجتمع الغربي ، وبخاصة مع رموزه الدينية ، وبالتعاون مع المؤسسات الإسلامية العالمية تكونت اللجنة الإسلامية للحوار التي سميت فيما بعد بالمنتدى الإسلامي للحوار الإسلامي المسيحي .

ثم شهدنا في السنين الأخيرة مبادرات حوارية تنطلق من المؤسسات الإسلامية في المملكة ، لا مع الكنيسة فحسب بل مع أطراف المجتمع المدني الغربي ، والقصد منها تأسيس حوار الثقافات المتعددة الأطراف والمتباين الأوجه حوار تراكمي منظم قائم على مواثيق عالمية تتناول العمل المشترك من أجل الإنسان وحقوقه المشروعة .

كما تتناول البيئة ودرء المفاسد والطفولة ، والمخدرات والأمراض المتفشية في العالم. إن الحوار التراكمي المنظم والمتدرج في هذه الميادين كفيل بإيجاد نقلة نوعية تفيد الثقافات جميعا المتقدمة منها والنائية .

وهذا عكس ما يريده البعض من فرض ثقافات نشأت في بيئة معينة ، لها تاريخها ومسارها وعاداتها وتقاليدها ، ثقافات مبرمجة على نحو ما يعيشه ويعانيه في مجالات التربية والأسرة ـ الأحوال الشخصية ، والحرية ، والفن المفتون بالجسد والمتعة واللذة .

كنت أتمنى أن موضوعنا يدور حول حوار الثقافات لا حوار الحضارات ، ولا أقصد بذلك الدخول في قضية مفهومية ؛ لكن مفهومي للثقافة أنها : نمط حياة وتفكير وعمل ، تقوم على منظومة القيم والمعتقدات والتقاليد المميزة لمجموعة بشرية كبيرة ، ولا علاقة لها بالمستوى التقني والمعرفي والتنظيمي ، وهذا عكس الحضارة .

فالحضارة دورة ثقافية سامية تسود على غيرها في مرحلة ما من مراحل التاريخ ، ثم يتراجع مستواها التقني والمعرفي والتنظيمي لصالح حضارة ناشئة تبني على ما تركته الحضارة السابقة وتزيد فيه إلى أن تسلمه إلى ثقافة تالية قد تكون هي ذاتها التي سبقتها إذا كان ما فيها من الأصالة والتشريع ما يسنح لتسلم الراية من جديد .

فالحوار الحضاري يعني بطريقة ما نفي الحوار مع الثقافات التي لم تصل إلى مستوى حضاري سائر ولم تسهم في مسيرة الإنسانية ، وهذا مخالف لمفهوم الحوار .

كما أن الحوار الحضاري يعني الحوار بين أمة تسلمت الريادة الحضارية في مجالات التقنية والعلوم والتنظيم ، وأمة تخلفت في الميادين رغم صلاحية ثقافتها وسمو معتقداتها. فتتحول الفجوة التاريخية والتفاوت العلمي إلى نوع من الحوار بين السيّد والمسود ، في حين أن حوار الحضارات تتكاتف فيه الأنساق الثقافية لوضع مشروع مستقبلي .

أيها الإخوة ، إن ما قام به الآخر لعولمة الأحداث يجب أن نقابلها بعولمة الإرادات ، وأعود مرة أخرى لـ (مارغوثا) ، إذ يقول : علينا أن نجابه الإرهاب الأخلاقي ، والإرهاب السياسي ، والإرهاب الأيديولوجي ، علينا أن نجعل العولمة أكثر إنسانية ، وتحويلها إلى أمل ومشروع لا أن نهجن الثقافات بالقوة .

إن ما قامت به المملكة من رسائل ، وما أعدت له من أجل حوارالحضارات منذ فترة طويلة ، أذكرها بإيجاز :

قضية المعاهدة العلمية والجامعة الإسلامية في المدينة المنورة ، وقضية المدار الابتدائية والإعدادية والثانوية التي أنشأتها في كبرى العواصم في القارة الأوروبية ، ثم المعاهد ، والكراسي الجامعية ، وأقسام الدراسات الإسلامية ، ثم أنشأت المراكز الثقافية الإسلامية ، وهيئات عالمية متخصصة وأخص بها رابطة العالم الإسلامي ؛ لأن بعض الدوائر الغربية تتصور هذه الرابطة بأنها مجموعة تحاول أن تفسد الجاليات في المجتمع الغربي وهذا التصور على عكس ما قامت عليه ، وأذكر جيداً أنه عندما كنّا نحاور الهيئات الأسبانية لعقد اتفاقية بين الجالية المسلمة والدولة الأسبانية ، توقف الحوار عند نقطة معينة ، ولولا تدخل معالي الدكتور عبدالله عمر نصيف ذلك الوقت لكان هناك نوع من الصدام .

والقضية الثانية بعد الأحداث الأخيرة ، كان لمعالي الدكتور عبدالله بن عبدالمحسن التركي ، إذ كون خلية عمل ، وبين ماهية الأحداث ، وكيفية التعامل معها بالرفق والهدوء حتى لا يكون هناك تصادم مع العالم الغربي .

وأنتقل إلى ملتقيات خادم الحرمين الشريفين ، هذه الملتقيات التي تعقد سنويا في العالم الغربي لها كبير الأثر في تطويع المسلمين وتركيب أفكارهم من أجل عملية الحوار مع الآخر .

ثم الجوائز العالمية التي لا شك أنها أسهمت إسهامًا كبيرًا ـ إن كانت جوائز الملك فيصل أو غيرها ـ في تقريب الآخر نحو المسلمين والتفاهم معهم ، وأستحضر هنا مقولة أحد الفلاسفة ، إذ يقول : التنبؤ بالمستقبل ليس بأيدينا ؛ ولكن إعداده بمقدورنا ، وهذا العمل الذي تقوم به المملكة هو إعداد للمستقبل ، وهو في مقدورها إن شاء الله .

والذي أتأمل أن يتم هو موضوع المركز العالمي للترجمة الذي بشَّر به صاحب السمو الملكي الأمير عبدالعزيز بن فهد ، وأسأل الله أن يكون هذا المركز أساسًا لعملية الحوار .

وأخيرًا لا شك أن المملكة قد اختارت حوار الثقافات طريقًا والثقافة القائمة على الحق والسلام والعدل منهجا ، وقد وضعت نفسها في مواجهة سافرة مع أعداء السلام ومع ثقافة العدوان ، وما الحملة التي نشهدها على أرض الحرمين إلا ثمنا لمنهجها ، وموقفها من قضية الحق والعدل . إنها حملة هدفها تغطية العدوان بعدوان من نوع آخر ، عدوان على مقدسات الإسلام ، وعلى مناهجه وطرق التدريس فيه ، إنها حملة لإحلال مجتمع مبرمج في مجتمع متمسك بدينه وعقيدته .

وإن المضايقات التي تحصل للمسلمين في بعض العواصم الغربية ، وتتعرض لها المسلمات من أجل عملية الحجاب لا يسعني إلا أن أطلق عليه (أبرتايد) وهو أسوأ أنواع التمييز العنصري ؛ لأنه تمييز ضد الدين ، وتمييز ضد الضمير ، وتمييز ضد الأخلاق ، ولكن لا حلَّ لمشاكلنا الطارئة إلا عبر القنوات القانونية والإدارية والحوارية .

أملنا أن تستمر المملكة بقيادة خادم الحرمين الشريفين على سياستها في الحوار المقنن الهادف مع أهل الفكر أولا ، ثم مع مفاتح المجتمع الغربي بشتى مواقعه ومجالاته، وهي لا شك ستدفع ثمن هذا النهج ، ولكنه ستقطعه إن شاء الله عندما يزول الغمام ، وتشرق الأرض ، قال تعالى : ﴿وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون﴾ .

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته .

جهود خادم الحرمين الشريفين في دعم ورعاية المراكز والملتقيات الإسلامية ودورها في حوار الحضارات

كلمة الدكتور مزمل صديقي

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسوله الكريم نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين .

أصحاب السمو والمعالي والفضيلة والسعادة ، السادة المشاركين في هذه الندوة المباركة .

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته ، وبعد . .

أولاً أقدم شكري إلى مكتبة الملك عبدالعزيز العامة لإقامة هذه الندوة القيمة في موضوع «الإسلام وحوار الحضارات» وعلى دعوتها لي للمشاركة وعلى الضيافة الكريمة ، ويسعدني خاصة الحضور في هذه الجلسة عن «جهود خادم الحرمين الشريفين في دعم المراكز والملتقيات الإسلامية ودورها في حوار الحضارات» . إنه ليسرني ويشرفني أن أقدم الشكر والثناء لخادم الحرمين الشريفين على خدماته الجليلة لصالح الإسلام والمسلمين وأشارك معكم بتقديم التهاني إلى مقامه السامي على مرور عشرين عامًا على توليه مقاليد حكم هذه البلاد المباركة .

إن المملكة العربية السعودية لها دور كبير في خدمة الإسلام والمسلمين وهذا لا يستبعد وهي بلاد الحرمين الشريفين وقد اختار الله جل وعلا هذه الأرض لآخر رسالاته للعالم قاطبة .

أدعو الله جل وعلا أن يحرس هذه البلاد ، شعبها وولاة أمورها ويحفظ الجميع من كل سوء ويكتب مزيداً من العزة والشرف والرقي والازدهار لهذه البلاد ويوفق أهلها دائمًا للأعمال الصالحة ولنشر راية التوحيد والعدل والسلام في العالم .

إن المملكة العربية السعودية منذ تأسيسها تؤدي دوراً قياديا في دعم القضايا الإسلامية والإنسانية في جميع أنحاء المعمورة . ولكن الإنجازات التي تمت خلال العقدين الماضيين تحت قيادة الملك فهد بن عبدالعزيز ـ حفظه الله ورعاه ـ هي موضع فخر لشعب المملكة وموضع الشكر والتقدير عند أصحاب العدل من المسلمين وغير المسلمين في جميع أنحاء العالم . إنها في الحقيقة إنجازات كبرى في الخدمات الحضارية الإنسانية عامة والخدمات العلمية والدينية الإسلامية خاصة .

إن عهد الملك فهد زاخر بالإنجازات على المستويات كافة في داخل المملكة وخارجها. وأحب أن أذكر من هذه الإنجازات الكثيرة والعظيمة إقامة المراكز الإسلامية والمعاهد العلمية ودعم المؤتمرات والملتقيات العلمية والدينية والإنسانية . لقد بلغ عدد المراكز والمعاهد التي أسستها المملكة العربية السعودية في عهد خادم الحرمين الشريفين الآلاف في كل أنحاء العالم ، وهناك مئات المراكز والمعاهد في أمريكا التي استلمت مساعدات سخية من حكومة خادم الحرمين الشريفين ، وبالإضافة إلى المراكز الإسلامية نجد أن هناك عشرات الجامعات الأمريكية والأوربية والكليات والمعاهد التي استلمت الدعم المادي والمعنوي نفسه ، وقد نهج الشعب السعودي منهج الملك الراشد فتسابق كثير من أصحاب الخير والمال بالإسهامات السخية للمراكز والمعاهد الدينية والعلمية .

نحن في الاتحاد الإسلامي في أمريكا الشمالية نقدر هذا الدعم ونقدم أخلص الشكر إلى المملكة ملكًا وحكومة وشعبا على هذه المكارم وندعو الله جل وعلا أن يجزي الجميع بالخير في الدنيا والآخرة .

أما دور هذه المراكز في حوار الحضارات فأحب أن أقول إن وجود هذه المراكز والمعاهد العلمية سواء في داخل الجامعات الأوربية والأمريكية مثل : جامعة فرانكفورت وباريس وهارفارد وجون هبكنز وديوك في كارولاتنا وغيرها أو المراكز الإسلامية والمعاهد الدينية فإن وجودها ونجاحها في تلك البيئات شاهد على الحوار الحضاري المستمر بين الإسلام والثقافات والحضارات الأخرى . إن الحوار الحضاري لا يأتي عن طريق الكلام فقط بل يأتي عن طريق التعامل السلمي مع جميع الناس ، فالمراكز الإسلامية قائمة على السلام ، وترى أن كثيراً من هذه المراكز لها نشاط حواري خاص ، فمثلا يوجد لدينا في الولايات المتحدة في جميع المدن الرئيسة منظمات تسمى "Interfaith" وهدفها تقوية العلاقات العامة والتعارف والتفاهم والتعايش بين أصحاب الأديان المختلفة مع حرية كل واحد في معتقداته وتقاليده .

الحوار عندنا ليست المداهنة ، نحن لا نداهن في الحق ولكن نقول الحق بالحكمة والموعظة الحسنة ونجادل بالتي هي أحسن كما أمرنا ربنا جل وعلا ، خطابنا خطاب أدبي ونتكلم بالقول اللين كما قال الله جل وعلا لما أرسل موسى وهارون إلى فرعون : ﴿ فَقُولا لَهُ قَوْلاً لَيِّنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى ﴾ (طه ٤٤) .

نتعامل مع الجميع بالاحترام المتبادل وبالعدل والإحسان ، وشعارنا أن الناس سواسية على تباين الألوان والأشكال واللغات والمعتقدات امتثالا بقوله جل وعلا : ﴿ ياأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾ (الحجرات ١٣) وقال : ﴿ لا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴾ (الممتحنة ٨) إننا نرى ونؤمن أن الناس سواسية ولكن ليس معناه أن جميع الأفكار والآراء والمعتقدات سواسية ، هناك الحق والباطل والصواب والخطأ والصحيح والأصح ، نتعاون فيما اتفقنا ولا نكره الآخرين على رأينا ولا نجادل إلا بالتي هي أحسن ونعرف أن الحكمة ضالة المؤمن والحكمة موجودة ومنتشرة في جميع الشعوب والأمم لا

نحتكرها وحدنا ، فأينما وجد العنصر الحضاري نأخذه ونتعلمه ونستفيد منه . إن الحضارة الإسلامية ـ كما لا يخفى عليكم ـ أساسها القرآن والسنة ولكنها استفادت من حضارات أخرى كثيرة .

إن كثيراً من المراكز والملتقيات الإسلامية التي أسستها المملكة أو أسهمت في إنشائها هي نشيطة في الحوار الحضاري مع أصحاب الديانات والثقافات في العالم ، ونحن نقول بكل صراحة : إننا لم نجد من المملكة أي توجيه ـ لا سرا ولا جهرا ـ يستنكر الحوار أو يمنعه بل تدعم الحوار الحضاري ، إن المملكة سياستها ـ كما شهدنا ولمسنا ـ هي سياسة ذات منهج معتدل ومتوازن يراعي شرع الله من ناحية ومصالح العباد والبلاد من ناحية أخرى . إن سياسة المملكة منذ تأسيسها وخاصة في عهد الملك فهد كانت وما تزال سياسة الاعتدال والوسطية دون غلو ولا تطرف ولا تشدد . إنها تتعامل مع الآخرين بالأسلوب الحكيم ولا تتدخل في شؤون الآخرين ولا تدعو أبداً إلى استعمال أساليب الإرهاب نحو أحد من الناس سواء كانوا مسلمين أو غير المسلمين .

يسعدني أن أقدم شكري وشكر إخوتي في أمريكا الشمالية إلى مقام خادم الحرمين الشريفين وحكومته وشعبه على جميع ما تقومون به من الأعمال الصالحة في خدمة الإسلام والمسلمين والإنسانية عامة ، إنه ليؤسفني أن أرى أن ما حدث من الأعمال الإرهابية البشعة في بلدنا في الولايات المتحدة في شهر سبتمبر الماضي قد أثار شكوكا في أذهان بعض الناس بسبب ثلة قليلة من التائهين الضالين الذين قاموا بالعمليات الإجرامية ، نحن لا شك نستنكر هذه الأعمال الإجرامية الكريهة ، ولكن في الوقت نفسه نستنكر الحملة الإعلامية ضد أي شعب أو بلد مسلم ومسالم ، نستنكر هذه الحملة من المغرضين ذوي النفوس الحاقدة ضد هذا البلد الطيب وأهله ونسأل الله السلامة من كل شر .

ندعو الله جل وعلا أن يسدد خطانا وينفع بنا دينه ويرفع بنا كلمته وينصر الإسلام وينصر من ينصره ودينه . والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته .

موقف الإسلام من الإرهاب

كلمة معالي الدكتور صالح بن عبدالله بن حميد

الحمد لله رب العالمين حمدا كثيرا مباركا فيه كما يحب ربنا ويرضا ، وصلى الله وسلم وبارك على خير خلقه نبينا محمد المصطفى وعلى آله وأصحابه ومن سار على نهجه واقتدى ، أما بعد :

فبادئ ذي بدء وبعد شكر الله والثناء عليه عز وجل أشكر لمكتبة الملك عبدالعزيز العامة برئاسة الحرس الوطني هذه الدعوة والتي تأتي في جملة هذه المناشط الكبيرة الواسعة والتي تقوم فيها برسالة مهمة من رسالات المكتبة ، كما قال الشيخ إبراهيم ليست دار خزانة كتب فحسب ولا مؤئلا لرواد العلم والمعرفة فقط ، ولكنها منار إشعاع ومنطلق علم وبث فكر .

أيها الإخوة الحقيقة أنني في مقدمة هذه الكلمة ، أقدم بمقدمة ثلاث ، الأولى تتعلق بشخصي والموضوع كبير ودقيق وساخن وأعترف بأنني أقل بضاعة ؛ ولكني بذلت من الوقت والجهد ما سمح به وقتي ، الأمر الثاني العنوان ، وإن كنت لا أفضل هذا العنوان، «الإسلام وموقفه من الإرهاب» لأن هذا العنوان يشي بأن الإسلام متهم ، وأنا لا أحب أن أقف موقف دفاع ، فالإسلام يتحدث عن نفسه فله في الوجود في الأكثر أكثر من (١٤٠٠) عام ، وقد لقي حضارات وبقي كذلك أمما ، حصلت مواجهات ، ويتحدى المسلمون أن يجد غيرهم أكثر من رأفة المسلمين بالناس حتى في النزاع المسلح فما هدموا بيتا ، ولا قطعوا شجرا ، ولم يجهزوا على مدبر .

وهذا سأشير إليه وأنا بصدد التعريف ، ومن هنا فإنني أجد ثقلا في الحديث في هذا الموضوع من هذا المنظور ، وهذا ما لم أفعله . أمَّا الأمر الثالث فأعتذر إليكم فإنه قد يكون في المادة المقدمة شيء من الجفاف ؛ لأنني سلكت في بعضها مسلكا علميا أكاديميا فيما يتعلق بالحديث عن الإرهاب من حيث تعريفه ؛ لمحاولة استجلاء شيء من التعريف ، وسأقف عند نقطة مهمة وهي مما يزعج ، ويعكس الصورة الضبابية التي يعيشها مفكرو هذا العصر ، بل قد يعيشها أيضا أصحاب القرار ، وهي سرّ الغموض في تحديد معنى الإرهاب ، فمن هنا فقد يكون الحديث أو في بعض مواطنه فيه شيء من الجفاف ؛ لأنني سلكت ـ كما ذكرت ـ بعض المسالك العلمية ، فأرجو المعذرة كما أرجو أن أحظى من خلال عباراتي بحسن استماعكم .

هذه الكلمة سوف تكون من ثلاثة عناصر ، يتخللها عنوانات جانبية ، العنصر الأول يتعلق بالإرهاب من حيث تعريفه وغموض مصطلحه ، وعنصر يمثل مبادئ إسلامية تمس هذا الباب ، والعنصر الثالث خاتمة في خلاصات وتوصيات .

أما فيما يتعلق بتعريف الإرهاب فمن المؤكد في منطق العلوم أن الحكم على الشيء فرع عن تصوره ولهذا عني أهل الاختصاص بتعريف الأجناس والحقائق وبالتحديد المفهومات والمصطلحات ، وبالتمييز بين الحدود والرسوم قدر عنايتهم بالحكم على الأشياء والبرهنة عليها ؛ إذ إن التعريف هو المدخل الأول والأساس للعلم والحكم أي الحكم على الشيء ولكن مع الأسف لا توجد كلمة أكثر إثارة للجدل واستخداما لوسائل الإعلام في الآونة الأخير ة من كلمة إرهاب ، ورغم هذا الاستخدام الواسع لنطاق الكلمة فإنه لا يوجد أدنى اتفاق حول المفهوم الدقيق والمقبول والمحدد من مجموع الدول والجامعات والشعوب لهذا المصطلح ، وإنني في هذا الموقف بينكم أحاول إلقاء بعض الضوء على هذه القضية .

إن الإرهاب في لغة العرب تشتق من الفعل المزيد أرهب ، فيقال : أرهب فلانا أي : خوَّفه وفزّعه ، وهو ما يدل عليه الفعل المضعف رهّب ، أما الفعل المجرد رَهب فمصدره

رَهَبًا ورَهْبَة بمعنى خوفا ، وأمَّا الفعل المزيد ترهب فمعناه الانقطاع للعبادة ومنه الراهب والرهبنة والرهبانية ، كما يأتي ترهب بمعنى توعد ، فيقال : ترهب فلانا أي : توعده ، كما يأتي مزيد بالألف والسين والتاء على وزن استفعل ، فيقال : استرهب ، أي : أرهبه بمعنى أخافه ، ولم تأت كلمة إرهاب في القرآن الكريم ، وإنما وردت بعض الأفعال السابقة، وبعض المصادر .

وبعد هذه الوقفة اللغوية ، وقبل أن أخوض في المصطلحات فهذه وقفة مع سرٍّ غموض هذا المصطلح ، لماذا يبقى مصطلح الإرهاب غامضا؟! أو لماذا لا تتوجه الدول إلى تحديده؟! أو تقلل غموضه وتتوجه إلى تعريف أكثر دقة وقبولا ، وأقرب إلى تحقيق العدل والإنصاف . والعالم ولا سيما المتقدم منه يموج بمراكز البحوث والأقسام العلمية التي لا يعجزها أن تقدم مصطلحا جامعا مانعا تجتمع عليه الكلمة ويجمع عليه أصحاب القرار ، بل إن القدرة الهائلة التي تمكنت من صيانة قرار دولي شامل لمحاربة الإرهاب ونبذه وإلزام الدول الكبيرة والصغيرة لاستئصال هي أقدر ما تكون على صياغة تعريف موحد يجتمعون عليه يحقق المقاصد وينشر الطمأنينة ويبسط على الجميع العدل .

ولكن بمطالعتي ماضي المصادر التي تتسم بالتحليل نرى فيها بعض التفسير التشاؤمي لهذا الغموض أو الإبقاء على المصطلح عائما على الرغم كما أسلفت على الإجماع على نبذه والتبرؤ منه ، والتخطيط لمحاربته ، بل المباشرة في محاربته .

إن هذه التفسيرات المتشائمة ترى أنه قد يكون من الغاية من إبقائه غامضا ممارسة الإذلال والاضطهاد لكل مخالف لهذا المصطلح ؛ حتى تصبح العلاقات الدولية في جوٍّ ضبابية هذا المصطلح عرضة للاهتزاز وعدم الاستقرار ، بل ليس العلاقات الدولية فحسب بل حتى الأشخاص والجماعات والأحزاب والأنظمة والشعوب ، كلها تصبح عرضة للاهتزاز فيكفي أن يوصف هذا أو ذاك بالإرهاب حتى تتوجه نحو السهام والأقلام والأفهام من غير حاجة إلى سماع شاهد أو الإدلاء بحجة .

ومن هذه النظرات المتشائمة ، وفي سياقها ينقل الأستاذ محمد السمَّاك في كتابه «الإرهاب والعنف السياسي» النص الآتي : «إن الدوائر السياسية في الدولة قد تعمد إلى استدراج شخص ما أو دولة ما إلى مغامرة أو إلى انتقال أعمال إرهابية لتهيئة الأجواء الدولية لتوجيه ضربة موجعة لهذه الدولة» . يفيد هذا النص إلى أن الهدف قد يتعدى إلى ما هو أكبر من القضاء على شخص عادي ، «ولو تحدد مصطلح الإرهاب لسلمنا من هذه التخويفات والتعليلات» .

إن إيراد مثل هذه النظرات المتشائمة من قبل الباحثين في هذا المقام ليس متفقا بالضرورة مع هذه النظرات التشاؤمية؟ ولكنه دعوة منه حثيثة نحو تحديد المصطلح ، من أجل أن تتحقق العدالة وتطمئن الأمم والشعوب ويسود السلم العالمي أرجاء المعمورة . إن الكثيرين يرون ضبابية مفهوم الإر هاب ستعرض إلغاء نضال الشعوب والأمم المستضعفة ، وكل حركة وطنية تسعى لاستعادة حقٍّ سليب لمعضلة الحرب الدولية المُعنّاة ضد الإرهاب ؛ ولهذا يتعالى النداء إلى مبادرة سريعة إلي العمل لإقرار تعريف دولي للإرهاب يجنب هذه الحركات الشرعية الوطنية الوقوع بين مخالب الحروب الدولية . هذه المساحة إلى سرٍّ الغموض في تحديد مصطلح الإرهاب .

أنتقل إلى محاولة إلى تعريف الإرهاب ، أقول كما أسلفت يوجد إجماع دولي على محاربة الإرهاب والتخطيط المحكم لاقتلاع جذوره ، واجتثاث شجرته ، ولكن مع هذا الإجماع والتخطيط والاقتلاع والاجتثاث لا يوجد اتفاق على تعريفه ؛ إذن يبدو أن من حق الباحث والمهتم والمتلقي أن يطرح إشكالية تعريف هذا المصطلح واستجلاء غموضه .

تعريف الإرهاب : في المعاجم العربية الأصلية خلو من كلمة الإرهاب كمصطلح يحمل دلالة معينة؟ أما مصطلح الإرهاب فإنني لا أتفق مع الشيخ إبراهيم حينما قال : إنه قديم كمصطلح ، أمَّا السلوكيات الإرهابية فقد تكون موجودة ، فمصطلح الإرهاب

استحدث مع الثورة الفرنسية ؛ للدلالة على نوع الحكم الذي لجأت إليه الثورة إبان الجمهورية الجاكوبية ضد تحالف الملكيين المناهضين للثورة ، ويقول بعض المتخصصين في اللغات إن الأقرب في ترجمتها إلى العربية : إرعاب بالعين المهملة أخت الغين . وللتأكيد للإشكالية في المصطلح ، فقد أوردت بعض المراجع المتخصصة ما يزيد على مئة تعريف تداولتها المراجع في الفترة ما بين (١٩٣٦ ـ ١٩٨١م) وتعرفون أن هذه الفترة لم يأخذ فيها المصطلح هذه السهولة التي بلغها . وقد أوردتها هذه المصادر منسوبة لأصحابها الذين قاموا بتعريفها ، وسأورد بعضها دون نسبتها إلى قائليها .

هناك من عرف الإرهاب بأنه الأعمال التي من طبيعتها أن تثير لشخص ما الإحساس بالخوف من خطر ما بأية صورة . وهناك تعريف آخر يقول : الإرهاب هو تخويف الناس بمساعدة أعمال العنف . تعريف آخر يقول : الاستعمال العمدي والمنتظم لوسائل من طبيعتها إثارة الرعب بقصد تحقيق أهداف معينة .

أما المشروع الفرنسي المقدم سنة (١٩٧٢م) للأمم المتحدة فقد عرفه بأنه عمل بربري شنيع .

وفنزويلا وصفته بأنه عمل يخالف الأخلاق الاجتماعية ويشكل اغتصابا لكرامة الإنسان .

وبالتأمل في هذه التعريفات نرى أنها لا تكاد تعطي معنى محددا ، أو مصطلحا منضبطا يتميز به مصطلح الإرهاب عن أنواع العنف والتخويف التي تجلب للناس نوع خوف ؛ ولكنها ليست إرهابا الذي يراد محاسبة مرتكبه بأنه إرهابي .

ومما يزيد في التأمل أن تلك التعريفات كتبت في مصادر مرّ عليها أو على أحداثها ما يزيد على عشرين عاما ، بينما الإرهاب الذي يعيش في أذهان الناس اليوم ، وتتقاذفه وسائل الإعلام وحلقات البحث ودوائر العسكر والأمن شيء آخر مختلف .

ومن أجل إيجاد محاولة جادة من أجل الاقتراب من تحديد مصطلح واضح المعاني منضبط الحدود يحسن التوجه نحو تحديد العناصر الأساسية التي يقوم عليها العمل الإرهابي أو ما يسمى في مصطلح التعريفات أركان التعريف ؛ أي المقومات الرئيسية التي لا يقوم المُعَرَّفُ إلا بها ؛ فإذا اختل ركن منها اختل التعريف . وعليه فإن الذي يبدو فإن أركان الإرهاب أربعة : القائم بالعمل ، الباعث ، الوسيلة ، المُسْتَهْدَف . وثمة عامل مؤثر وكبير في تحديد المصطلح إن لم يكن ركنا فيه ألا وهو العقيدة ، أو الإيديولوجية التي يتكئ عليها العمل الإرهابي .

ويلحظ أن مؤتمر حوار الحضارات المعقود في إستنبول في (١٢/ ٢/ ٢٠٠١م) تجنب الخوض في تعريف الإرهاب ؛ رغم مناداة بعض المشاركين ، لماذا؟ لأنهم يفقدون الانسجام الفكري والاعتبار السياسي للتعريف هنا يريدو نه اعتباريا يختلف باختلاف اعتبار المُعْتَبِرين .

أورد بعض التعريفات المجمعية ، مجمع الفقه الإسلامي توصل إلى تعريف وكان ذلك في (١٠/ ١/ ٢٠٠١م) وهو : الإرهاب هو العدوان الذي يمارسه أفراد أو جماعات أو دول بغيا على الإنسان في دينه ودمه وعقله وعرضه . ويشمل صنوف التخويف والأذى والتهديد والقتل بغر حق ، وما يتصل بصور الحرابة وإخافة السبيل وقطع الطريق ، وكل فعل من أفعال العنف أو التهديد يقف تنفيذا لمشروع إجرامي فردي أو جماعي ، ويهدف إلى إلقاء الرعب بين الناس أو ترويعهم بإيذائهم أو تعريض حياتهم أو حريتهم أو أموالهم للخطر فكل هذه من سبل الإفساد في الأرض والإرهاب هو بغي بغير حق . وأنتقل إلى تعريف مجمعي آخر وهو تعريف مجلس وزراء الداخلية العرب وهو : كل فعل من أفعال العنف أو التهديد به أيّا كانت بواعثه أو أغراضه يقع لتنفيذ مشروع إجرامي فردي أو جماعي ، ويهدف إلى إلقاء الرعب بين الناس ، أو ترويعهم بإيذائهم أو تعريض حياتهم أو حريتهم أو أمنهم للخطر ، أو إلحاق الضرر بالبيئة أو بأحد المرافق أو الأملاك العامة أو الخاصة أو احتلالها أو الاستيلاء عليها ، أو تعريض أحد الموارد الوطنية للخطر .

ويلحظ على هذين التعريفين أنهما لم يتوجها إلى الصياغة المعهودة في التعريف ؛ لكنهما أرادا التقريب بين المفهومين السياسي واللغوي لكلمة إرهاب ، فهما لم يخلطا بين الإرهاب في قواميس اللغة ، أو بين الإرهاب في قواميس السياسة أو قاموس المصطلحات الجنائية وهو خلط وقعت فيه بعض الكتابات ولا سيما غير المتخصصة .

وأود أن أشير إلى الانسجام بين هاتين الفئتين في المجمع الفقهي ومجلس وزراء الداخلية العرب الذي يعود إلى رغبتهم في التأصيل وإبعاد كل احتمالات اللبس وبخاصة مع استصحاب الغموض لمصطلح الإرهاب .

وسأورد تعريفا أشبه بالتعريف الأكاديمي المحدد ، وإن كنت لا أرى أنه بلغ الصورة المرضية ؛ ولكنه محاولة توسلت إليها بحكم الوقت الذي أتيح إلي بالمطالعة في المصادر . فالإرهاب الذي أرى أن ينحصر الحديث فيه ، والذي يتوجه إليه الذم والمنع ، يمكن أن يحصر في العبارة الآتية : الإقدام على القتل والتخويف والخطف والتخريب والسلب والترويع بغير سبب مشروع . وحينما نقول : بغير سبب مشروع علينا أن نستحضر حالا مشروعية حق الدفاع عن الحقوق المهضومة ، والقضايا المنتقصة ، ورفض المظالم الواقعة ، وكتابنا العزيز يقول : ﴿ولمن انتصر بعد ظلمه فأولئك ما عليهم من سبيل إنما السبيل على الذين يظلمون الناس ويبغون في الأرض بغير الحق أولئك لهم عذاب أليم﴾ .

أي أنه يجب التوجه إلى تحديد المصطلح بدقة وبعقلية من الهوى متجردة . ومن أجل مزيد من الضبط والتحديد أذكر بجانب الإرهاب مصطلحين يجب الوقوف عندهما؛ حتى يتجلى لنا التعريف ، ولا سيما في خضم الأجواء المعاصرة ، فنقول : الإرهاب والمقاومة المشروعة ، وربما كان الخلط بين الإرهاب والمقاومة المشروعة للاحتلال هو السبب الرئيس لعدم وجود سبب يذكر حول تعريف الإرهاب ، وتحديد مفهومه ؛ فقد دأب الخطاب الغربي بخاصة على وصف حركات المقاومة للاحتلال الإسرائيلي في

فلسطين بصفة الإرهاب ، وما تزال منظمات المقاومة مصنفة في تقاريرهم بوصفها منظمات إرهابية في ظل التغاضي عن أبشع الجرائم الإرهابية التي يقوم بها الكيان الصهيوني .

الثاني الإرهاب والجهاد في سبيل الله ، ويحتاج الباحث إلى توجيه هذه الفقرة في خطابه لغير المسلمين ؛ إذ يظن كثير من غير المسلمين أو يدعون أن الدعوة إلى الجهاد في سبيل الله نوعًا من الإرهاب ، وهذا خطأ ؛ لأن الإرهاب في حقيقته وغايته ترويع الآمنين، وتدمير مصالحهم ، ومقومات حياتهم ، والاعتداء على أموالهم وأعراضهم وحرياتهم وكرامتهم والإنسانية بغير وجه حق .

أمَّا الجهاد في التشريع الإسلامي فهو بذل الجهد والقوة والطاقة لنصرة الحق . ولهذا لا يقال في المصطلح الإسلامي إلا (الجهاد) في سبيل الله أي أنه لغاية شريفة ، ولهذا يقول نبينا محمد صلى الله عليه وسلم : «من قاتل لتكون كلمة الله هي العلياء فهو في سبييل الله» .

وهذا يؤكد أن الجهاد هو بذل الجهد والطاقة لنشر السلم والاطمئنان والاستقرار في كل ميادين الحياة . كما هو دفاع عن الديار ، ومقاومة المحتل كما هو دفع فتنة المسلمين في دينهم ، أو دفع إكراههم على تغيير عقيدتهم ، أو سلب حريتهم ، والجهاد كذلك فتح الطريق للدعوة الإسلامية لمن يقاومها ، يقول ربنا في كتابه العزيز : ﴿ **أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله ...** ﴾ وفي الآيات الأخرى : ﴿ **وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله** ﴾ .

وفي هذا الصدد نشير إلى قول الله عز وجل : ﴿ **وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدوّ الله وعدوكم** ﴾ فالإرهاب في هذه الآيات الكريمة يراد به القوة التي تمنع نشوب الحرب ، أو ما يسمى بتوازن القوى ولعل في قوله تعالى : ﴿ **ولولا دفع**

الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا ﴾ إذن الإرهاب هنا يفيد التوازن ، وهذا شيء مرغوب فيه لدى العقلاء والساسة والضمير العالمي .

وفي هذا العصر يموج العالم في كثير من الصراعات ، وتنتابه حالات من الاضطرابات وضروب الإرهاب الدموية المفزعة وتمزق الأحوال .

إن الوجود الإسلامي كله يحتاج في هذا العصر الذي تقاربت فيه المسافات ، وتلاقت فيه الثقافات ، واتصلت فيه القنوات إلى صيغة وفاق دولي يهنأ فيه الأفراد ، وتطمئن الأمم، وتأمن الدول ، نحتاج إلى صياغة وفاق ، تقضي على الاضطراب والقلق، وتسود الحياة الإنسانية بكل ما فيها وحدة وتنوع ، وتطرح أسس التعايش السلمي ترتفع فيه المظالم، ومظاهر الاستعلاء ، يحتاج إلى صياغة وفاق تبني وحدة إنسانية وتوجه البشرية كلها إلى التآلف والسعي الدؤوب لما فيه خير للجميع في هذه الحياة . مقدرة لكل أمة خصوصيتها في انتمائها وثقافتها وأعرافها . ونحن كمسلمين نعتقد أن ديننا يملك صياغة وفاق إنساني عالمي يملكها منهجا ويملكها سيرة ، ويملكها تاريخا وحضارة ، من غير أن نصادر حقوق الآخرين في تطلعاتهم من خلال مبادئ عادلة يرتضونها لأنفسهم تحقق صيغة الوفاق الإنساني .

ولعلي أشير إلى بعض المبادئ في ديننا الأول : حرية المعتقد ، ليس في الإسلام الإكراه في الدين أو الإجبار على الدخول في ديانة الإسلام بل إن من أظهر أمور الإسلام أن من لم يؤمن في قلبه فهو منافق ، لا يكون الإيمان صحيحا إلا إذا كان اختياريا يتواطئ القلب فيه مع الجوارح والعمل ؛ فيتبين أنه لا يتصور أنه إكراه على الدين .

أنتقل إلى العلاقة بغير المسلمين ، فأصلها مبني على البر والقسط والإحسان والعدل، والإحسان بذل المزيد من الفضل ، وعدم التجاوز في الظلم ، وفي الآيات

الكريمة من سورة الممتحنة والتي تتحدث عن المودة والبلاء والولاء قوله عز وجل : ﴿ **لا ينهاكم عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبرّوهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين** ﴾ . فهي علاقة برٍّ وعدل أي علاقة سلام ، فالذين لم يناصبوا المسلمين العداوة ولم يتسلطوا عليهم بإيذاء فهم على أصالة العلاقة بالعهد والأمان والمسالمة ؛ أي أن الذين عاهدتم من المشركين ثم لم ينقصوكم شيئا ، ثم لم يظاهروا عليكم أحدا فأتموا إليهم عهدهم إلى مدتهم .

وأنتقل موضحًا خصوصية الإسلام والكرامة الإنسانية ، فبني آدم كلهم مكرمون ، وتنوع البشر إلى شعوب وقبائل هو من أجل التعارف والتآلف ، وليس من أجل التناكر والتدابر على حد قول سبحانه وتعالى : ﴿ **ياأيها الناس إن خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم** ﴾ .

ولكن بسلوك مسالك الضلال والسير في طرق الانحراف ما يزال ينحط وينحرف حتى يكون في أسفل سافلين ، ويتخلى عن هذه الكرامة ، يقول تعالى : ﴿ **لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم ثم رددناه أسفل سافلين إلا الذين آمنوا . . .** ﴾ .

فالسلوك في مسالك الغواية تحط من الكرامة الإنسانية وتقود إلى سبل الذل والمهانة ، قال تعالى : ﴿ **إن شرّ الدواب عند الله الذين كفروا فهم لا يؤمنون** ﴾ .

وهناك قضية (الإسلام وقبول الاختلاف) جاء الإسلام خاتمة للأديان وهداية للناس أجمعين ، دعا الناس إلى عقيدته وشريعته والقيم الأخلاقية من خلال الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة ، والجدال بالتي هي أحسن دون إكراه معترفا بواقع الخلاف بين أهل البسيطة ، يجسد ذلك هذه الآيات الجامعة : ﴿ **إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عمَّا جاءك من الحق لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ، ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم فيما أتاكم فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعا فينبؤكم فيما كنتم فيه تختلفون** ﴾ .

لقد اعترف تاريخ الإسلام وحضارته بواقع الأديان واللغات والقوميات ، عاملوها معاملة كريمة بلا خداع ولا ظلم ولا تعسف عاش في المجتمع المسلم اليهودي والنصراني والمجوسي ، هذا في داخل دولة الإسلام ، أما الأمم التي كانت تعيش خارج دولة الإسلام ، فقد عقدت معها المعاهدات والمواثيق ، ﴿ **فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم إن الله يحب المتقين** ﴾ .

فالأصل في الدول والشعوب على هذه الأرض أن يعيشوا بتفاهم وتعاون من أجل خير الجميع ، يأخذ بعضهم من بعض وليس لأحد أن يفرض على أحد دينه أو لغته أو ثقافته أو مبادئه أو موازينه بالقوة ، فهذا النوع من الخلاف سنة كونية على حد قول الله عزّ وجل : ﴿ **ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين إلا ما رحم ربك . . .** ﴾ .

وهنا نقطة أشير إليها وهو أن الإسلام يدين الإرهاب وهو حين يدين الإرهاب لا يستمد موقفه من إعلام الإثارة ، أو المواقف الاعتذارية كما هو عند قاصري النظر ، وإنما هي إدانة منطلقة من نصوص تمنع قتل النفس التي حرم الله إلا بالحق ، وتقرير هذا بحق الله في إخلاص التوحيد له والخلوص من الإشراك به على حدّ قوله عز وجل : ﴿ **والذين لا يدعون مع الله إله آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله إلا بالحق** ﴾ . وفي الآية الكريمة : ﴿ **من قتل نفسا بغير نفس أو فساد ا في الأرض فكأنما قتل الناس جميعا ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا** ﴾ . والإسلام حينما يقف هذا الموقف إنما يشارك في ضبط المسار وترشيد الوجهة وصراع الحضارات .

وختامًا أيها الأخوة ، إن الحديث الجاد عن الإرهاب يخلق فرصة حقيقية لمراجعة الأوضاع والنظر في السياسات في حقوق الإنسان ، وضوابط الحرية ، ومقاييس العدل والتعامل مع هذه المبادئ كقيم جوهرية وحقائق ثابتة بعيدا عن الانتقائية المصلحية . المطلوب نظر شمولي يتوجه إلى علاج المشكلات التي يتولد بسببها الإرهاب ؛ لا لإيجاد مشكلة أو مشكلات تكون أكبر أو أكثر لإثارة نزعات حضارية ودينية وعرقية ؛

تضع العالم كله في ميادين حروب وساحات صراع لا نهاية لها ، تقودها إلى جرائم تولد جرائم ، إن الأمر يحتاج إلى سياسات جديدة لا إلى حروب جديدة .

حذاري أن يدفع الإرهابيون عقلاء الأمم ، ليفكروا بالطريقة الإرهابية نفسها ، تلك الطريقة الحمقاء التي تعتمد الكراهية والتمييز والانتقاء ، حذاري من تسميم العقول ، ومن تسميم الخطاب ، ومن تسميم التفكير . يجب التعاون الدولي الصادق لتجفيف منابع الحقد والكراهية ، وعلاج مسببات ما يدفعه إلى هذه الأعمال الشنيعة . لابد من إلجام بعض الأبواق العالمية التي تستبطن الخطابات العنصرية .

إن مثل هذه التوجهات لا يمكن ضبط حساباتها ولا تقدير ردود أفعالها وأخطارها ، يجب نزع فتيل شحن النفوس بالكراهية ، وملء الصدور بالمقت . إن أمام العالم اختبارا حقيقيا في تطبيق مبادئ العدالة ، وحفظ حقوق الإنسان والشعوب والتزام المعايير الثابتة وأمر الناس بالقسط .

إن أمام العالم فرصة حقيقية لإقامة نظام عالمي قوامه العدل والنزاهة ، واحترام الشعوب ، واحترام خصوصياتهم ، وخصوصا الاستماع إليهم .

إن العربي والمسلم في هذه الأجواء من الأحداث والأوضاع لا يمكن أن يغفل أو يسكت عن أحوال أو أحداث كان لها من الشناعة والإيذاء والقتل والتخريب ما لا يمكن أن ينسى . إن من العدالة والإنصاف إعادة الحسابات لتحظى تلك المآسي ما تستحقه من اهتمامات .

إن المسلمين على تباعد ديارهم ، وتنوع أقطارهم ، وتعدد مواقفهم قد نالهم حظٌ وافر من الظلم والإرهاب . إن ما يجري في فلسطين المحتلة منذ عشرات السنين هو صورة فاشلة وشاهد عيان ، إنها تقع تحت نيل إرهاب دولة هو أخطر مستويات الإرهاب، لأنه إرهاب منظم تمارس فيه أبشع الجرائم ، وتنتهك فيه أبسط الحقوق في مقدمتها حق الحياة مع التدمير والتشرد ، وإهلاك الحرث والنسل .

ولعل الحديث يختم بهذه الخلاصة :

أولاً ـ الإسلام يرى في تعدد الشرائع والملل والثقافات والحضارات سنة من سنن الله تعالى ، ونظاما كونيا لا تبديل له ولا تحويل على حدٍّ قوله سبحانه وتعالى : ﴿ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك﴾ . وإن التعايش والتعارف والتحاور بين الأمم والشعوب هو السبيل لبقاء هذه التعددية ، وتعاون أطرافها جميعا على البر والتقوى لا على الإثم والعدوان .

ثانيًا ـ إن التعايش بين الأمم والشعوب ، وتقدم الإنسانية مرهون بسيادة الحق والعدل ومنظومة العقائد الصحيحة ، والقيم الأخلاقية ؛ حتى لا يتحول العالم إلى غابة يفترس أقوياؤها ضعفاءها ؛ الأمر الذي يدفع الضعفاء العنف كأسلوب ردٍّ على القوة الظالمة .

ثالثًا ـ ضرورة التحديد في الفكر والثقافة والإعلام للمفاهيم المقصودة لكل مصطلح يشيع ؛ ليعيش الناس في أمن ووضوح في معرفة ما لهم وما عليهم ؛ فيتبين الحق وتسوغ المساءلة في حال التقصير أو الغموض .

صراع الحضارات.. أم صراع مصالح وهيمنة

د. محمود أمين العالم(*)

المستخلص

ينقسم البحث إلى محاور ثلاثة:

١. يتركز المحو رالأول: على نظرية هنتنجتون حول صراع الحضارات وما يرتبط بها من مفاهيم ونظريات أخرى مثل: نظرية نهاية العالم عند «فوكوياما»، وسيقتصر هذا المحور الأول على جانب العرض التحليلي النقدي العام دون تقديم بدائل.

٢. ويتركز المحور الثاني: على عرض تحليلي نقدي، كذلك لوجهات نظر عربية ـ في المحل الأول ـ عالجت هذا الموضوع سواء في كتاب «صراع الحضارات أم حوار الثقافات» الذي يضم مجموعة من الدراسات والمداخلات والمناقشات التي قدمت في الندوة التي نظمتها «منظمة التضامن للشعوب الأفريقية والآسيوية» في مصر في عام ١٩٩٧م وشارك فيها عدد كبير من المفكرين العرب والأجانب، أو في كتب أخرى عربية كذلك. وسأقتصر على عرض وجهات النظر ردًا على مقولة هنتنجتون في الفصل الأول من كتاب «المنظمة» التي تضم أسماء مثل: أنور عبدالملك والسيد ياسين وحسن حنفي وسمير أمين وعبدالوهاب المسيري وماهر شريف ووجيه كوثراني وسوندرام (من ماليزيا). كما سأعرض وجهات لكّتاب ومفكرين آخرين في مراجع أخرى مثل: إسماعيل صبري ومحمد عمارة وعابد الجابري.

(*) رائد من رواد النقد الأدبي والفكر اليساري السياسي العربي، ماجستير الفلسفة من جامعة القاهرة، كلية الآداب، رأس تحرير جريدة أخبار اليوم القاهرية بتكليف من الرئيس جمال عبدالناصر، له العديد من الكتب النقدية والأدبية والفلسفية.

٣. أما المحور الثالث: فسوف أعرض فيه عرضًا شاملاً تفصيليًا لوجهة نظري النقدية لنظرية هنتنجتون ولاختلافي مع بعض وجهات النظر الأخرى التي عرضت لها في المحور الثاني، مبرزًا مفهومي للثقافة وللحضارة، الذي أختلف فيه مع المفهوم الشائع سواء عن شبنجلر أو توينبي، أو غيرهما، ثم أعرض لما أراه مفهومًا موضوعيًا للعولمة باعتبارها ظاهرة تاريخية موضوعية حديثة تختلف عن مفهوم العلاقات العالمية أو الدولية، وأنها أخذت تبرز مع الثمانينيات من القرن العشرين مع تفكك المنظومة الاشتراكية بفشل خطة التنمية السوفيتية، وانتقال الثورة العلمية التكنولوجية إلى مرحلة جديدة بما أتاح لنمط الإنتاج الرأسمالي أن ينفرد بالسوق العالمية وأن يهيكلها لمصلحته. وهنا أميز بين هذه العولمة الرأسمالية كظاهرة موضوعية تاريخية، وبين جانبها الذاتي الذي يتمثل في هيمنة الدول الرأسمالية الكبرى على رأسها الولايات المتحدة الأمريكية على هذه العولمة. وأوضح ما يحتدم داخل هذه العولمة الرأسمالية من صراعات مختلفة، سواء بين الدول الرأسمالية نفسها أو بينها وبين دول وشعوب العالم بهدف تعظيم الأرباح وتوسيع وتعميق الهيمنة والتفرد داخل التفرد الرأسمالي نفسه. وعندما أذكر نمط الإنتاج فلست أقصد الجانب الاقتصادي فحسب وإنما أعني هذا الجانب الاقتصادي في ارتباط حميم مع الجانبين السياسي والثقافي بالمعنى الإنثروبولوجي للثقافة.

واستخلاصًا من تحليل بعض ظواهر الهيمنة المعولمة، أسعى إلى تبيين حقيقة الصراع الدائر في عصرنا في صوره المختلفة والمتنوعة، لأكتشف حقيقته كصراع مصالح لا صراع حضارات، في ضوء ما سبق أن عرضت له من مفهوم الحضارة؛ أنه صراع مصالح ،وإن اتخذ بمستوى أو بآخر مظهرًا ثقافيًا، أو حضاريًا بالمعنى الشائع، في ثوب ديني أو قومي أو عرقي له جذوره الموضوعية دون شك ،وإن يشكل جوهر الصراع الدائر برغم حدته. ومن الطبيعي أن يفجر هذا الصراع على المصالح جراحات غائرة دموية وأخلاقية واقتصادية وطبيعية وعلمية وبيئية وثقافية وإعلامية في جسد عصرنا

الراهن، وبرغم أن العصر كله أصبح معولمًا على اختلاف مستوى هذا التعولم، بين إنتاجٍ لهذه العولمة واستغلالا لها، وهيمن عليها، وبين خضوع واستتباع لها، فإن ثمة عولمةً بديلة أخذت تتنامى داخِل هذه العولمة الرأسمالية الاستغلالية الشرسة، تتنادى نظريًا وتناضل عمليًا من أجل حماية الحياة والإنسان والطبيعة من هذه العولمة، وتحويلها إلى عولمة تضامنية ديمقراطية يتحقق بها، وفيها مشترك إنساني عالمي هو ثمرة التطور الديمقراطي الخلاق المتنوع لمختلف الهويات القومية والخصوصيات الثقافية .

موقف الإسلام من الحضارات الأخرى

[مقاربة فكرية عامة][*]

[١]

في هذه اللحظة التي أجلس فيها لكي أبدأ الكتابة عن إشكالية الصراع بين الحضارات ، أشاهد أمامي على شاشة التلفزيون صورا تتوالى للعملية التي قام بها الجيش المصري للعبور إلى سيناء عام ١٩٧٣ لتحريرها من الاحتلال الإسرائيلي . فاليوم الذي أكتب فيه هذه الكلمات هو السابع من أكتوبر عام ٢٠٠١ ، أي اليوم التالي للسادس من أكتوبر ، موعد الاحتفال السنوي المتجدد في مصر لهذا العبور وهذا التحرير . على أني أشاهد أمامي كذلك على شاشة التلفزيون - بين لحظة وأخرى - صوراً أخرى ، مباشرة حية، تتوالى فيها الطلقات النارية والقنابل والصواريخ وأصوات الانفجارات فوق سماء ، وعلى أرض أفغانستان ، التي يعلن بها الحلف الأمريكي الإنجليزي البدء العملي لحرب عالمية شاملة ضد مجموعة «القاعدة» وقائدها بن لادن التي قامت كما يقال بالعملية الإرهابية في الحادي عشر من سبتمبر الماضي ضد المؤسسات الرسمية الأساسية للدولة الأمريكية ، السياسية والاقتصادية والعسكرية !

ولهذا أقول لنفسي : هل هي مصادفة أن يتم اختيار يوم العدوان الأمريكي على بلد عربي إسلامي - أيا كان رأينا في سياسته - في نفس اليوم الذي يتم فيه الاحتفال بانتصار بلد عربي آخر هو مصر على عدوان إسرائيلي أمريكي سابق؟! أم هو تمهيد أو تهديد بمحو ذلك الانتصار العربي القديم أو لعله تسفيه لقيمته على الأقل! وسواء كان الأمر مصادفة أو تهديدا أو تسفيها مقصوداً ، فمن الواضح أنه يعبر عن صراع حال ومستمر فيما يبدو بين جبهتين ، جبهة عربية إسلامية على اختلاف عناصرها وتوجهاتها وجبهة أمريكية إسرائيلية

على تفاوت عنصريها . وأتساءل : ما دلالة هذا الصراع بين هاتين الجبهتين؟ هل هو مجرد صراع إقليمي محدود سياسيًا أو اقتصاديًا أو ثقافيًا أو حدوديًا بينهما؟ أم يرتفع إلى مستوى أكبر فيعبر عن صراع في هذه المنطقة من العالم بين الأمة العربية وما تمثله واقعًا وتاريخًا وثقافة ، والتحالف الصهيوني والغربي الأمريكي وما يمثله كذلك واقعًا وتاريخًا وثقافة؟ أم هو تعبير عن صراع أكثر عمومية كذلك ، يرتفع إلى مستوى العصر كله ، ويتمثل في ثنائيات متقابلة عديدة مثل الشمال والجنوب أو الشرق والغرب أو الدول النامية والدول المتقدمة ، أو المركز والأطراف أو التخلف والحداثة أو الدين والعلمانية إلى غير ذلك؟! ولعل ثنائية الصراع أو الحوار بين الحضارات أن تكون التعبير الأكثر تطورًا أو بلورة من الناحية الدلالية والتاريخية عن هذه الثنائيات جميعا على اختلافها .

ماذا يعني هذا؟ هل يعني أن هذا الصراع بين الجبهة العربية الإسلامية والجبهة الأمريكية الإسرائيلية هو بعض تجليات القول بهذه الثنائية أو الحوارية بين الحضارات عامة في عالمنا المعاصر؟ أعتقد أن الأمر هو كذلك ، مع تحفظ واحد يتعلق بمفهوم كلمة «الحضارات» من جهة وطبيعة هذا الصراع من جهة أخرى . وهو تحفظ يتعلق باجتهاد فكري شخصي سوف أعرض له .

ففي مؤتمر دولي حول صراع الحضارات أو حوار الثقافات عقدته «منظمة تضامن الشعوب الأفريقية»[١] والآسيوية» في مارس عام ١٩٩٧ ، اجتهدتُ في تحديد دلالة بعض المصطلحات ومن بينها مصطلح الثقافة والحضارة . كما طورت هذا الاجتهاد في افتتاحية الكتاب الدوري[٢] «قضايا فكرية» الصادر في أكتوبر ١٩٩٩ والمكرس «للفكر العربي بين العولمة والحداثة وما بعد الحداثة» .

ففي هذه الافتتاحية ذكرت أنني أتعامل مع مصطلح الثقافة بدلالتها الانثروبولوجية العامة في جوانبها الرمزية والمادية والعملية أي من حيث إنها الرؤية المعرفية والوجدانية والروحية والعملية والعلمية للواقع الاجتماعي والاقتصادي والإنساني عامة التي تتجلى

في أشكال السلطة ونمط الإنتاج والسلوك السياسي والقيمي والإبداعي في ارتباط محلي محدد . وبهذا المعنى فالثقافة تختلف باختلاف التشكيلات الاجتماعية والاقتصادية من مجتمع إلى آخر ، بل تختلف وتتنوع كذلك داخل المجتمع الواحد باختلاف وتنوع المواقع والمواقف السياسية والاجتماعية والفكرية ، كما تتطور وتنمو بتطور الأوضاع والتشكيلات القومية المختلفة . نتبين هذا في أرقى المجتمعات وأدناها في سلم التطور التاريخي الاجتماعي العام . على أن الثقافة - كما ذكرت بشكل عام - تجمع كذلك بين ما هو قومي خاص بها ، وبين ما هو إنساني مشترك بين مختلف الخبرات الإنسانية . وهو مشترك ثقافي نابع من الاحتياجات الأساسية العضوية والاجتماعية والموضوعية الإنسانية، ومن التفاعل المتصل بين الثقافات المجتمعية والقومية المختلفة دون أن ينفي هذا خصوصية الثقافة في كل مجتمع من المجتمعات . أما مصطلح الحضارة فقد ذكرت أنني أتعامل معه دون تمييز دلالي جوهري بينه وبين مصطلح الثقافة بمفهومها الأنثروبولوجي . ولكني لم أقف عند هذا المفهوم المترادف بينهما ، ذلك أني أرى ومازالتُ أرى أن هناك تمايزاً بينهما . وأن الفارق بينهما يكمن في أن الحضارة هي ثقافة تطورت تطوراً ذاتيًا مما دفعها ويدفعها إلى تجاوز حدودها المجتمعية المحلية الخاصة وإلى التوسع والامتداد ، فارضة نفسها على مجتمعات وأقاليم وتشكيلات اقتصادية واجتماعية وثقافية أخرى في عصر ما ، أو مرحلة تاريخية معينة . إنها نقلة متطورة من الخاص إلى العام مهما كانت حدود هذه النقلة . أي أن الحضارة في تقديري هي خصوصية ثقافية معممة سائدة خارج حدود نشأتها المحلية الأولى . فهكذا تشكلت الحضارة المصرية القديمة والصينية والفارسية واليونانية والرومانية والعربية الإسلامية وغيرها من ثقافات معممة ، تطورت ذاتيًا ثم توسعت خارج منبعها الأصلي وأخذت تسيطر على مناطق ثقافية أو حضارية أخرى . وأضفْتُ إضافة رأيتها مهمة هي أنه عندما تنهار ثقافة من الثقافات أو حضارة (بمعنى الثقافة المعممة) نتيجة لسيادة أو سيطرة حضارة أخرى أكثر قوة وتطوراً ، فإن خصوصيتها الثقافية تظل حية - بمستوى أو بآخر -

داخل الثقافة أو الحضارة السائدة الجديدة . ولهذا نجد داخل الحضارة الواحدة في أغلب التجارب التاريخية الحضارية أكثر من ثقافة ثانوية هي امتداد لثقافات أو حضارات سابقة، كما نشهد داخل هذه الحضارة الواحدة اختلافات وصراعات وتفاعلات بين هذه الثقافات الثانوية والثقافة السائدة . ففي أوج الحضارة العربية الإسلامية ـ على سبيل المثال ـ في القرن الثاني والثالث والرابع الهجري ، احتوت الحضارة العربية الإسلامية في امتدادها شرقًا وغربًا وشمالاً وجنوبًا عديدا من الثقافات الأخرى مثل البيزنطية والفارسية والهندية والمصرية إلى غير ذلك . ولعل الاختلافات الثقافية المذهبية الدينية والفكرية والأدبية والسلوكية داخل هذه الحضارة آنذاك كانت ترجع إلى هذا الاختلاف والتنوع الثقافي والمعرفي والاجتماعي داخلها في إطار سيادتها الثقافية العامة . بل لعل هذا الاختلاف والتنوع أن يفسر لنا ظاهرة الشعوبية وغيرها من ظواهر الخلاف والاختلاف والصراعات داخل هذه الحضارة المشتركة الواحدة آنذاك ، ومايزال الأمر داخل البلاد العربية والإسلامية حتى اليوم ، وإن فقدت وحدتها الحضارية المشتركة المعممة .

والنتيجة التي انتهيت إليها [(٣)] ومازلت أتبناها هي أن في عصرنا الراهن حضارة واحدة سائدة ، في داخلها ثقافات متعددة مختلفة . وهي حضارة معبرة عن نمط الإنتاج الرأسمالي الذي تخلّق في رحم الانساق الاقطاعية في أوروبا في القرن السادس عشر ثم أخذ يتوسع ويتنامى داخلها ، مطوراً ومبدعًا أشكالا جديدة من العلاقات الاقتصادية والاجتماعية والتشكيلات القومية ، فضلا عن المنجزات العلمية والتكنولوجية والمفاهيم الفكرية والقيم الثقافية والأخلاقية والجمالية ، كما أخذ يتوسع ويتنامى خارج أوروبا مستخدما مختلف وسائل التدخل والغزو والسيطرة العسكرية والتجارية والثقافية . وأصبح هذا النمط الرأسمالي يمتد اليوم في كل أرجاء الأرض بمستويات مختلفة ومتفاوتة من مجتمع إلى آخر ، بين من أسهموا ويسهمون في إنتاج هذا النمط وإعادة إنتاجه وتطويره والامتداد به وتعميمه باستمرار وبين من يسهمون إسهامًا هامشيًا في هذا الإنتاج وبين من يغلب على علاقاتهم بهذا النمط طابع التبعية والاستهلاك .

وهكذا أصبح هذا النمط الرأسمالي المعمم بمستوياته المتفاوتة والمختلفة معبرا عن حضارة العصر كله ، ولم يعد يمثل حضارة أوروبية أو غربية ، كما يوصف عادة إلا من حيث نشأتها ، وإنما أصبحت حضارة رأسمالية معولمة . لقد خرج المشروع الرأسمالي من سوقه أو أسواقه القومية الأولى ، وأصبح العالم كله سوقا واحدة تتحرك فيها المشروعات الرأسمالية المختلفة والموحدة ، المتناسقة والمتضاربة ، تنتج وتوزع عناصر إنتاجها وتتاجر وتضارب وتقيم بنوكا دولية ، ومؤسسات أمنية وإعلامية وثقافية وبحثية علمية ، وتوجه الأفكار والقيم وتصوغ السياسات والتشريعات والهيئات الدولية وتخوض المعارك وتصطنعها أحيانا ، توسعًا لدائرة احتكاراتها وتعظيما لأرباح شركاتها المتعددة والمتعدية القومية وتعميقا لسيطرتها وهيمنتها خارج السيطرة المباشرة لدولها .

وبرغم الطابع النمطي الموحد بشكل عام لهذه الرأسمالية المعولمة ، إلا أنها لا تتسم بالاستواء النمطي في تكويناتها الداخلية أي فيما بين دولها وبلدانها ومجتمعاتها وشركاتها ومشروعاتها المختلفة ، بل تتفاوت بحسب الملابسات الخاصة لكل بلد ولكل مشروع من حيث المستوى الإنتاجي والعلمي والتكنولوجي أو من حيث خصوصيتها الثقافية والتاريخية عامة . ونتيجة لهذا التفاوت تتسم هذه العولمة الرأسمالية بهيمنة عدد من الدول الرأسمالية الكبرى الأكثر تقدما على بقية دول العالم بمشروعاتها وسياساتها وممارساتها العليا . وعلى رأس هذه الدول المهيمنة الولايات المتحدة الأمريكية . ولكن ما أكثر ما يتم الخلط بين العولمة الرأسمالية كظاهرة تاريخية موضوعية ، والهيمنة كظاهرة ذاتية مهيمنة على هذه الظاهرة الموضوعية .

هناك إذن في تقديري حضارة واحدة ذات نسق رأسمالي معمم ومهيكل عالميا ، وفي قلب هذا النمط الرأسمالي المعولم ، ثقافات أو بقايا حضارات أي ثقافات معممة سابقة متفاوتة كذلك من حيث المستوى الإنتاجي والثقافي مما يضاعف من سمة التفاوتات الخاصة داخل النمط المعولم العام .

ولست في حاجة إلى القول بأن الحديث عن نمط إنتاجي ، لا يعني البعد الاقتصادي لهذا النمط فحسب ، وإنما يعني أساسًا تضافر وتداخل أبعاده الثلاثة الاقتصادي والسياسي والثقافي .

حقا ، إن هذه الصورة المهيكلة لنمط الإنتاج الرأسمالي السائد المعولم ، هي ثمرة تاريخ طويل يمتد منذ البدايات الأولى لنشأة نمط الإنتاج الرأسمالي في القرن السادس عشر إلى الثمانينيات من قرننا الماضي القرن العشرين . ففي هذه الثمانينيات انتقل هذا النمط الرأسمالي نقلة كيفية من حالة العلاقات القومية والعالمية بمستوى أو بآخر ، التي كانت تتمثل في عمليات متنامية من التنافس ، والتوسع والاحتكار والتركيز في أشكال مختلفة من الكارتيلات والسنديكات والترستات أي الاحتكارات الكبرى داخل المجال القومي ثم بين احتكارات متعددة القومية ، إلى الحالة الراهنة التي تتمثل في هيكلة العالم كله وقولبته داخل نمط الإنتاج الرأسمالي بمستوى أبو بآخر . ويتجلى هذا بوجه خاص في السيادة العالمية للاحتكارات الرأسمالية الكبرى متعدية القومية - التي أصبحت لها قوانينها الذاتية ومؤسساتها الخاصة غير المحكومة بشكل خاص من دولها القومية ، وإن تكن غير منفصلة عنها تماما . وكثيرة هي الدراسات التي تفسر بروز هذا النسق الرأسمالي المعولم بعوامل ثلاثة موضوعية هي أولا الطبيعة التنافسية التوسعية ذات التوجه الاحتكاري لنمط الإنتاج الرأسمالي نفسه ، والعامل الثاني هو فشل التجربة الاشتراكية التنموية السوفيتية وتفكيك المنظومة الاشتراكية التي كانت تشكل قطبا عالميا مناقضا للقطب الرأسمالي العالمي في الحرب الباردة التي كانت مشتعلة بين هذين القطبين منذ نهاية الحرب العالمية الثانية . أما العامل الثالث فهو الثورة العلمية الثالثة التي أخذت تتنامى منذ الحرب العالمية الثانية وتحقق ومازال تواصل تحقيق منجزات تكنولوجية باهرة في مجالي الاتصالات والمعلومات تكاد تزيل حدود المسافات المكانية والزمنية وتضاعف مضاعفة شبه إعجازية من قوى الإنتاج وتفجر طاقات وإمكانيات واكتشافات معرفية ثورية وتغييرية لا حدود لها . وأسهمت هذه العوامل الثلاثة لا في التعجيل

بالتوسع والهيكلة الرأسمالية عالميا فحسب بل في تعميق النمط الرأسمالي نفسه وتجذيره موضوعيا وتحقيق سيادته وسيطرته عالميا بأبعاده الثلاثة السياسية والاقتصادية والثقافية .

وفي ضوء هذا نستطيع أن نقرأ البنية النسقية العامة للوضع العالمي الراهن في الصورة التالية : هناك نمط إنتاجي رأسمالي سائد عالميا أي أنه يحقق هيكلة رأسمالية شاملة لمختلف عناصر الحياة الإنسانية الأساسية جميعا الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية . على أنه في إطار هذا النمط الرأسمالي السائد المعولم ، هناك تشكيلات قومية وثقافية مختلفة ومتفاوتة من حيث مستوى الفاعلية الإنتاجية الاقتصادية والسياسية والثقافية . ونتيجة للتفاوت بين هذه التشكيلات القومية والاجتماعية المختلفة داخل هذا النمط الرأسمالي السائد يقوم صراع بين هذه التشكيلات جميعا بين كبيرها وصغيرها ، بين التشكيلات العليا منها والصغرى نتيجة للطابع التنافسي التقليدي والتوسعي للنمط الرأسمالي عامة ، كما يسود صراع آخر بين التشكيلات العليا منها وهو صراع ملتبس في تقديري يجمع بين التنافس والتضامن والتصارع والتحالف بما لا يخل بالتوافق النسبي العام داخل هذا النسق الرأسمالي المعولم بين هذه التشكيلات الرأسمالية الكبرى ضمانا لهيمنتها على هذا النسق وتكريسه تحقيقا لمصالحها والتصدي المشترك والملتبس لما يزخر به من تفاوتات وتناقضات وصراعات . وبالرغم من هيمنة الولايات المتحدة الأمريكية على هذه التشكيلات الرأسمالية الكبرى وعلى هذا النسق الرأسمالي المعولم عامة ، فإنه من الخطأ العلمي في تقديري أن نتحدث عن العولمة باعتبارها أمركة كما يذهب بعض المحللين السياسيين وذلك نتيجة لهيمنة الولايات المتحدة الأمريكية في هذه المرحلة الراهنة على العولمة الرأسمالية . ذلك أن هذا القول يعلي من الجانب الذاتي في مفهوم العولمة على الجانب الموضوعي ويكاد يطمس الدلالة النسقية التاريخية العامة للعولمة الرأسمالية . وتأسيسا على هذا ، فإن الصراع الدائر في عصرنا هو صراع مصالح وهيمنة رأسمالية وليس صراعا بين حضارات مختلفة بالمعنى الثقافي الخالص لمفهوم الحضارة الذي يغلب عليه التوجه الديني وهو المعنى السائد للأسف ، والذي تسعى

كتابات ومواقف عربية وأجنبية كثيرة أن تفسر به الصراع الدائر في عصرنا ، بل أن تفسر به بعض الظواهر والأحداث المحددة مثل تلك التفجيرات الخطيرة التي وقعت في سبتمبر الماضي في نيويورك وواشنطن ، فبهذا التفسير الحضاري الخالص ذي التوجه الديني تتم التغطية بل التعمية على حقيقة الأسباب التي أدت إلى هذا الحدث ، فضلا عن حقيقة الصراع الدائر في عصرنا .

[٢]

على أن التفسير بمقولة صراع الحضارات هي مقولة تفسيرية قديمة ، وإن ارتبطت حديثا بمقولات صموئيل هنتنجتون بين أعوام ١٩٩٣ ـ ١٩٩٦ حول صدام الحضارات وبكتابات فوكوياما حول نهاية التاريخ .

ولقد كانت هاتان المقولتان محوراً للمؤتمر الدولي الذي عقدته منظمة تضامن الشعوب الأفريقية الآسيوية بين ١٠ ـ ١٢ مارس ١٩٩٧ في القاهرة كما سبق القول . وقد يكون من الملائم أن نلخص مقولتي فوكوياما وهنتنجتون تلخيصا مركزا لأنهما سيكونان محور العديد من المناقشات بعد ذلك .

يقوم جوهر اطروحة فوكوياما(٤) على القول بالطبيعة البشرية الثابتة وباكتمالها في الوضع الراهن السائد الذي يتمثل في الليبرالية والسوق الرأسمالية . وهو يستفيد من مفهوم هيجل حول نهاية التاريخ ، بل يكاد يستنسخه بما يتلاءم مع الواقع الراهن . فكما أن الفكرة الكلية المطلقة عند هيجل تنزل من عليائها التجريدي لتتجلى وتتجسد واقعيا في صورتها المطلقة في الدولة البروسية ، فكذلك التاريخ البشري عند فوكوياما ، إذ تتوالى على طبيعته الثابتة بعض الأعراض السياسية والاقتصادية والاجتماعية أو الثقافية الناقصة أو المنحرفة ـ على حد قوله ـ حتى تتجلى وتتجسد أخيرا ونهائيا في نظام الليبرالية والسوق الرأسمالية . ولهذا فشلت ـ كما يقول فوكوياما ـ كل المراحل والأنظمة التاريخية السابقة ،

وبخاصة ـ وهنا مربط الفرس ـ النظام الاشتراكي السوفيتي ، لتناقضه ـ كما يقول ـ مع الطبيعة البشرية الأصلية وانحرافه عنها . وهكذا تكاد الليبرالية والسوق الرأسمالية عنده أن تكون المرادف العملي والتجسيد الموضوعي التاريخي للطبيعة البشرية . وفي هذا ـ كما يقول ـ تتحقق نهاية التاريخ . ونهاية التاريخ عنده لا تعني نهاية الحياة البشرية ، وإنما تعني استقرارها وتأبيدها وتجسيدها العام في نظام الليبرالية والسوق الرأسمالية . هذا بتركيز شديد ـ هو جوهر دراسته عن نظرية نهاية التاريخ وآخر الإنسان التي نشرها عام ١٩٩٣ . على أن له مقالة أخرى أصدرها بعنوان «إعادة نظر : آخر إنسان في زجاجة» . في هذه المقالة يرى أن التكنولوجيا البيولوجية الجديدة تكشف عن إمكانية تغيير الطبيعة البشرية ذاتها ونشأة كائنات جديدة غير بشرية . على أنه في حالة الأوضاع الراهنة التي يقف عندها التاريخ تعبيرا عن الطبيعة الإنسانية الثابتة ، أو عند تغيير الطبيعة البشرية وبداية تاريخ ما بعد بشري ، فإن نظام الليبرالية والسوق الرأسمالية سيظل هو النظام السائد في التاريخ البشري الراهن وفي التاريخ غير البشري بعد ذلك . ولقد كتبت إن هذه النظرية تكاد تجعل منه مجرد سمسار (٥) إعلانات إيديولوجية خالصة لترويج بضاعة الهيمنة الأمريكية في عصر الهيمنة الراهنة .

وتكاد نظرية صراع الحضارات أن تكون تأسيسا وامتداداً لنظرية فوكوياما في نهاية التاريخ رغم ما بينهما من اختلاف ظاهر ؛ ذلك أن فوكوياما يقول بنهاية التاريخ على حين أن هنتنجتون يقول بتجديده ومواصلته . ولكن ما يجمعهما هو أن النظريتين تكرسان النظام الليبرالي الرأسمالي ، باعتباره هو وحده ممثل الحضارة الإنسانية في مواجهة كل شيء غيره أو الباقي the rest كما يقال . ونظرية هنتنجتون في صراع الحضارات لا تفرق بين الثقافة والحضارة ، إذ تتوحد دلالتهما وإن غلب على نظرية هنتنجتون عنصر الدين . وتفسر نظرية هنتنجتون (٦) بأنها برزت كبديل للحرب الباردة بعد انتهائها وضرورة استمرار الصراع والصدام .

فلقد كانت الحرب الباردة دائرة بين نظامين متعارضين هما النظام الاشتراكي والنظام الرأسمالي ، أي حول رؤيتين فلسفيتين عامتين مختلفتين يجمعان بين الجانب السياسي والاجتماعي والثقافي . ولما تم حسم الصراع لمصلحة الرؤية الليبرالية الرأسمالية التي تمثلها أساسا الولايات المتحدة الأمريكية ، لم يتوقف مع ذلك الصراع في العالم وإن اتخذ شكل هيمنة النظام الرأسمالي على العالم . ولهذا كانت نظرية هنتنجتون لاعطاء الصراع الجديد بعدا إيديولوجيا مختلفا عن البعد السياسي والطبقي الذي كان سائدا في مرحلة الحرب الباردة . ولهذا يقول هنتنجتون أن أساس الاختلاف بين الحضارات هو التاريخ واللغة والدين ولكن الدين هو أهم عناصر الاختلاف ، وذلك لإضفاء صفة الدين على هذا الصراع بين الحضارات في هذه المرحلة . ولقد برز العنصر الديني بروزاً حاداً في تفسير ما حدث في سبتمبر الماضي .

وسوف نجد أن التفسير بالصراع بين الحضارات سلبا أو ايجابا هو التفسير السائد في المؤتمر الدولي الذي عقدته منظمة تضامن الشعوب الأفريقية الآسيوية كما سبق أن ذكرنا . ولقد كانت الكلمة التي افتتح بها الدكتور مراد غالب رئيس المنظمة نقدا وتفنيدا في جوهرها لنظرية هنتنجتون . ولهذا نراه يقول [٧] في نهاية : «إن نظرية هنتنجتون ما هي إلا مجرد نظير لسياسة الهيمنة الأمريكية وتبرير للتواجد العسكري الأمريكي وهي في النهاية تصب في المجتمع العسكري الصناعي وزيادة نفوذه وارباحه . كما أنها لم تعالج جوهر الإشكال الذي يعاني منه العالم عامة والعالم الثالث خاصة نتيجة احتكار الثورة العلمية والتكنولوجية ، ثم استخدام العولمة لإحكام السيطرة على الأغلبية الساحقة من البشر» . ولهذا يختتم كلمته متسائلا : والآن ما الذي نهدف إليه من هذا الاجتماع ؟ ويجيب :

- نحن نريد حوارا بين الثقافات من أجل بناء نظام عالمي إنساني تسوده الديمقراطية والحياة الاجتماعية لكل البشر .

- نريد من الثورة العلمية والتكنولوجية أن تكون ثورة لرفاهية الإنسان ودعما لحريته واختياراته وأن تعم ثمارها ومنجزاتها البشر جميعا .
- نريد عولمة ديمقراطية ولا نريدها عولمة محتكرة مهيمنة متجبرة مستغلة .
- نريدها عولمة تطعم الـ ٨٠٠ مليون جائع في العالم ثلثهم يعيش في افريقيا ومليار و٣٠٠ مليون إنسان يعيشون في حالة فقر مدقع .
- نريدها من أجل ٥٠٠ مليون من البشر لا يصلهم العلاج الضروري لكي يظلوا على قيد الحياة وليس التمتع بها .
- نريدها من أجل مساعدة شعوب العالم الثالث على المشاركة في تطور الثورة العلمية ووقف تهميشها وتحسين أدائها .
- نريد من الأمم المتحدة أن تكون أكثر ديمقراطية واشمل تمثيلا لشعوب العالم وألا تكون أداة لهيمنة دولة من الدول وأن تبتعد عن ممارسة الازدواجية والانتقائية في اتخاذ قراراتها .

ونلاحظ أن كلمة الدكتور مراد غالب خالية من استخدام مصطلح الحضارة ، أو الصراع الحضاري وإنما يدعو إلى عالم إنساني موحد وعولمة ديمقراطية . ولكننا سنجد الاختلاف حول مفهوم الحضارة ، وطبيعة الصراع أو إدارة الحوار بين الحضارات موضع معالجة في أغلب المداخلات في هذا المؤتمر بتوجهات مختلفة .

ولعلنا نكتفي بتقديم بعض مداخلات الفصل الأول الخاص بحوار الحضارات على مشارف القرن الواحد والعشرين في هذا الكتاب الضخم الصادر عن هذا المؤتمر فهو أقرب إلى موضوعنا ، رغم الأهمية الكبيرة لبقية الفصول .

نعرض أولا لمقال الدكتور أنور عبدالملك بعنوان «الوجهة الحضارية في صنع العالم الجديد»[٨] الذي يكاد يتبنى فيه نظرية تعدد الحضارات وذلك في قوله «إن ظهور (وقد يقول البعض انبعاث) البعد الثقافي ـ الحضاري ، باعتباره الإطار الأوسع ، الذي

تتكشف فيه صراعات القوى (مثال ذلك : الدعوة إلى حضارة صينية روحية جديدة : من بين أشياء أخرى) . إن هذا الاعتراف الواقعي بأنماط بازغة يصل إلى أقصى حد فيما قدمه هنتنجتون عام ١٩٩٦ وبالمثل في اطروحته عام ١٩٩٣ ، ومن ثم فإن الإيمان الغربي بعالمية الثقافة الغربية يعاني من مشاكل ثلاثة : زيفه ، فساده ، وخطورته . إن الامبريالية هي النتيجة المنطقية الضرورية للعالمية ، وهي في وسعها أن تقود إلى حرب كبرى فيما بين الحضارات» وهكذا نجد أن دعوة أنور عبدالملك التي تقول بالاختلاف والتعدد الحضاري ، فانها تناهض في الوقت نفسه هيمنة حضارة من الحضارات على بقية الحضارات الأخرى . ويؤكد على لسان هنتنجتون نفسه أنه «يجب أن تبحث شعوب كل الحضارات عن القيم والمؤسسات والممارسات المشتركة مع شعوب حضارات أخرى وأن توسعها» ويقول هو نفسه «إن الاختلافات ، إن اعترف بها ، يمكن أن تشق طريقا نحو التلاقي» .

ويبدو أن أنور عبدالملك لا يفرق بين الثقافة والحضارة ، ويكاد يرى جانبا إيجابيا في رؤية هنتنجتون على أساس إمكانية تحويل ما يقول به من صراع حضاري إلى تلاقي بين الحضارات .

ونقرأ في مقال الأستاذ السيد ياسين بعنوان «حوار الحضارات في عالم متغير»(٩) الجهود الأولى للدعوة إلى حوار الحضارات . فهو موضوع تقليدي على حد قوله تمت معالجته بأساليب مختلفة بعد الحرب العالمية الثانية ، كما نشط اليونسكو في تدعيم الحوار منذ عام ١٩٤٩ حتى الآن . ويشير إلى تقرير أعدته لجنة الخبراء في الدراسات المقارنة للحضارات التي اجتمعت في مقر اليونسكو في نوفمبر عام ٤٩ ، ففي هذا التقرير يتقرر «أن مشكلة التفاهم الدولي هي مشكلة علاقة بين الحضارات ومن هذه العلاقة يجب أن يظهر مجتمع عالمي جديد على أساس التفاهم والاحترام المتبادل ، ويجب أن يتبنى المجتمع نزعة إنسانية جديدة ، بحيث تتحقق فيه العالمية من خلال الاعتراف بالقيم

المشتركة في الحضارات المختلفة . وفي إعلان المبادئ للتعاون الثقافي الدولي في سنة ١٩٦٦ والذي أصبح أحد المحاور الأساسية لليونسكو في مجال الثقافة ، ينص هذا البيان في مادته الأولى على :

١ . كل حضارة لها اعتبارها وقيمتها التي تجب المحافظة عليها واحترامها .

٢ . كل شعب له الحق وعليه واجب تنمية حضارته .

٣ . كل الحضارات بما فيها من تنوع واختلافات عميقة وتأثير متبادل على بعضها البعض جزء من الإرث العام للبشرية .

ثم يشير الاستاذ سيد ياسين إلى العرض التاريخي والتحليلي الذي قدمه رولاند دراير للحوار بين الحضارات تحت رعاية اليونسكو في أكتوبر ١٩٩٠ لمؤتمر أوروبا ـ العالم ، ويعرض لما تضمنه هذا العرض من شروط للحوار بين الحضارات . ويتابع المستجدات الفكرية وخاصة اتجاه ما بعد الحداثة الذي يسعى إلى إسقاط النماذج الأساسية في ثقافتنا . وينهي السيد ياسين بحثه الضافي بمشروع خطة قومية للحوار مع الثقافات الأخرى ، يقوم أساسا على الاستيعاب النقدي لفكر الآخر والنقد الذاتي للأنا ويؤكد هذا قائلا : «إن النقد الذاتي بالإضافة إلى استيعاب فكر الآخر نقديا هو المدخل الضروري في تقديرنا لحوارنا مع الحضارات الأخرى . ويدعو إلى ضرورة تقديم أفكار ومقترحات مدروسة حول موضوعات أساسية لتحقيق هذه الخطة» والملاحظ في دراسة السيد ياسين عدم التفريق كذلك بين الثقافة والحضارة شأنه في ذلك شأن دراسة الدكتور أنور عبدالملك فضلا عن بروز العوامل الثقافية المعنوية على العوامل الاجتماعية والاقتصادية والمادية عامة في دراستيهما .

على خلاف ذلك نجد دراسة د. سمير أمين بعنوان «مقتضيات برنامج تحرري إنساني»[١٠] ، فهو لا يتبنى مفهوم تعدد الحضارات وإنما يتبنى منهجًا تحليليًا علميًا لواقع علاقات الإنتاج الرأسمالية السائدة على المستوى العالمي في مستوى المراكز الفنية

والمسيطرة والتي تزداد غنى وسيطرة ، والأطراف الفقيرة والتابعة والتي تزداد فقرا ، وتبعية ، وعلاقة ذلك بالاختلاف الثقافي ، وخصوصياته . فالتباين بين المراكز والأطراف في المنظومة العالمية هو مصدر هذا الاختلاف وهذه الخصوصية وليس العكس . وهو يرى أن المرحلة الراهنة تتسم بهجوم عام لقوى اليمين الليبرالي الرأسمالي وهيمنته مما فاقم من الأزمة العالمية . فضلا عن أن السمة الرئيسة التي يتسم بها النظام المعولم الحالي هو تغليب المصالح التي تعمل على صعيد عالمي على المصالح الأخرى التي تنشط تقليديا في الإطار الوطني بالأساس . ويرى أنه في مواجهة هذا لابد من تكوين كيانات سياسية واسعة والتوفيق بين عناصر الاختلاف الإثني والقومي والديني والثقافي .

[٣]

وما أكثر المداخلات الأخرى في هذا السفر الضخم الذي يبلغ ما يقرب من ثمانمائة صفحة ولهذا سأكتفي بعرض وجهتي نظر لمفكرين من ذوي التوجه الديني الإسلامي هما الدكتور عبدالوهاب المسيري والدكتور وجيه كوثراني .

عنوان مقالة الدكتور المسيري هو «نهاية التاريخ وما بعد الحداثة والنظام العالمي الجديد» ويطرح الدكتور المسيري(١١) جانبا منذ البداية التمييز بين الحضارة والثقافة ويحاول بدلا من ذلك التركيز على التمييز بين الطبيعة والحضارة في دراسته ، ذلك أن مفهوم الطبيعة كما يقول هو المفهوم المحور في الخطاب الفلسفي الغربي ، ويقدم تعريفا للحضارة والثقافة بأنهما يعنيان كل ما صنعته يد الإنسان وما عدا ذلك فطبيعة . وعلى هذا الأساس يقسم الرؤى السائدة في العصر إلى رؤيتين : رؤية متمركزة حول الإنسان باعتباره كائنا مركبا متعدد الأبعاد صاحب وعي تاريخي وعقل ومنظومات معرفية وقيمية لا يمكنه أن يعيش بغير هدف أو غاية ، وهو يعيش داخل العالم الطبيعي متميزا عنه ومتجاوزا له . ويشغل مركز الكون . أما الرؤية الثانية فهي رؤية متمركزة حول الطبيعة وهي بسيطة حتمية لا غائية ، أحادية البعد لا تاريخ لها وخالية من القيمة . فثمة قانون

طبيعي صارم يسري على كل الكائنات ، لا يمكن تجاوزه ، ويتفرع من هذا الإنسان الطبيعي أنماط إنسانية أخرى مثل الإنسان الاقتصادي والإنسان الجنسي أو الجسمي وكلاهما أحادي البعد خاضع للحتميات الغريزية . وجوهر الرؤية المتمركزة حول الطبيعة هو إنكار الإنسان ، فالإنسان يستمد إنسانيته من كونه كائنا منفصلا عن الطبيعة . إن الإنسان إنسان ـ كما يقول ـ بسبب حضاريته وتاريخيته لا بسبب طبيعيته ولا تاريخيته . ويرى أن عبارة «نهاية التاريخ» التي شاعت في الآونة الأخيرة تعني أن التاريخ سوف يصبح سكونيا تماما خاليا من التدافع والصراعات والثنائيات والخصوصيات . إذ سيرد كل شيء إلى مبدأ عام واحد طبيعي مادي . ويرى أن إشكالية نهاية التاريخ تحولت إلى موضوع أساسي في الحضارة الغربية الحديثة منذ عصر النهضة وحركة الاستنارة . والعقل المستنير كما يقول لا يستمد معياريته من التاريخ أو الحضارة أو المجتمع وإنما من خلال الدراسة العلمية الصارمة لقوانين الطبيعة والمادة والحركة . ولذا بدلا من الرؤية التقليدية التي ترى التاريخ يسير بتوجيه إلهي ، طرحت فكرة جديدة تماما على الفكر البشري وهي أن التاريخ يتحرك من تلقاء نفسه تدفعه قوانين مادية كامنة فيه . وقد عبرت هذه الرؤية الاستنارية عن نفسها ـ كما يقول ـ في كل من الفلسفة الهيجلية وفي الفلسفات التي ثارت عليها . ويرى أن النموذج الكامن وراء جميع الايديولوجيات العلمية الشاملة مثل النازية والماركسية والليبرالية والصهيونية هو ما يسمى بالتطور أحادي الخط . أي الإيمان بأن ثمة قانونا علميا وطبيعيا واحدا للتطور تخضع له المجتمعات والظواهر والبشرية كافة . ويرى أن هذا التوجه تعبر عنه ثلاث رؤى فكرية هي رؤية فوكوياما حول نهاية التاريخ ورؤية هنتنجتون حول صراع الحضارات وفلسفة ما بعد الحداثة . وإعلان فوكوياما نهاية التاريخ وهو إعلان بنهاية الإنسان وانتصار الطبيعة/ المادة . ومعناه تحول العالم بأسره إلى كيان خاضع للقوانين الواحدية المادية ، التي تجسدها الحضارة الغربية ، التي لا تفرق بين الإنسان والأشياء والحيوان ، والتي تحول العالم بأسره إلى مادة استعمالية .

كما يؤكد هنتنجتون أن دور الدولة في الصراعات الدولية قد تراجع وظهر بدلا منه الصراع بين الحضارات والثوابت الحضارية . فلكل حضارة - كما يرى هنتنجتون - رؤية للكون حول العلاقة بين الإنسان والإله ، وأخلاقية تحدد تراتب السلوكيات والحقوق . ويؤكد هنتنجتون أن أساس اختلاف الحضارات هو التاريخ واللغة والحضارة والتقاليد ولكن أهم العناصر طرّاً هو الدين . أي أن الصراع الحضاري في العالم هو في واقع الأمر صراع ديني .

وعلى هذا يضع الحضارة الغربية في مواجهة الحضارات غير الغربية . ثمة اذن ثنائية حادة واستقطاب متطرف كما يقول د. المسيري في عالم هنتنجتون بين الأنا الغربي (الحديث العلماني) من جهة والآخر (غير الغربي وغير الحديث وغير العلماني) من جهة أخرى - وهي ثنائية لابد أن تمحى ويرى أن هذه هي نفس الثنائية الكامنة في عالم فوكوياما ، فليس بينهما فرق كبير اللهم إلا أن فوكوياما يعلن نهاية الآخر وانتصار الذات الغربية أما هنتنجتون فيرى أن لحظة الوصول ليست بهذه البساطة ، ويقينه على حد تعبير الدكتور المسيري بشأن الحضارة الغربية باعتبارها حالة الطبيعة أمر يثير الخوف . ولهذا فإن «من يقاوم حالة الطبيعة لابد من تقويمه ووضعه على المسار الطبيعي الذي هو الوحيد والصحيح ، الأمر الذي يتطلب طبعا اتخاذ بعض الإجراءات الطبيعية غير السارة وطرح بعض الحلول الطبيعية الجذرية النهائية مثل إسقاط الحكومات القومية (التي تتمسك بأهداف خصوصية زائفة) ودك العواصم المقاومة (التي تدافع عن قيم لا جدوى منها مثل الكرامة والعزة القومية) واستباحة المدن والقرى العاصية التي تقاوم قانون الطبيعة والتطور الغربي !)[١٢] .

ولعلنا نقرأ الآن في هذه الكلمات بعض ما حدث ويحدث لأفغانستان وما يتهدد بعض بلاد عربية إسلامية أخرى !

وينتقل الدكتور المسيري بعد ذلك إلى رؤية ما بعد الحداثة الفلسفية التي تكاد تتماثل كذلك مع رؤية نهاية التاريخ . ونكتفي بهذه الفقرة من دراسة الدكتور المسيري التي تعبر بتركيز عن هذا المعنى . «فما بعد الحداثة كما يقول لا تطرح نماذج خطية تطورية أو حلولا نهائية وقد لا تبشر بالفردوس الأرضي أو باليوتوبيا التكنولوجيا التكنوقواطية (التي تبشر بها نظريتا فوكوياما وهنتنجتون والحداثة الغربية عامة) ولكنها هي أيضا إعلان لنهاية التاريخ ونهاية الإنسان ككائن مركب اجتماعي قادر على الاختيار الأخلاقي الحر ليحل محله إنسان ذو بعد واحد . . . وهذا الإنسان لا ذاكرة له فهو يعيش في اللحظة دائما ، في قصته الصغرى» . ولهذا ـ كما يقول د . المسيري ـ لخص أحدهم ما بعد الحداثة بأنها نسيان نشط للذاكرة التاريخية ، وهي طريقة متضخمة للقول بنهاية التاريخ ، ثم يقول د . المسيري «إذا كان فوكوياما اكتشف نهاية التاريخ فان ما بعد الحداثة تقوم بقتله»[١٣] .

ويتساءل د . المسيري : ما علاقة نهاية التاريخ وصراع الحضارات وما بعد الحداثة بواقعنا وبالنظام العالمي الجديد؟ ود . المسيري لا يرى في هذا النظام العالمي جديدا . وإنما هو ـ كما يقول ـ امتداد للنظام العالمي القديم ، وإعادة إنتاج للرؤية المعرفية العلمانية الامبريالية في عصر ما بعد الحداثة ، وهي رؤية تذهب إلى أن العالم مادة ، وأن هذه المادة استعمالية بالدرجة الأولى ، والإنسان باعتباره جزءاً لا يتجزأ من هذا العالم هو أيضا مادة استعمالية ، ولهذا فهو كائن ذو بعد واحد تحركه الدوافع المادية وأهمها الدافع الاقتصادي والدافع الجنسي . وينتهي بعد تحليل تفصيلي لمظاهر هذا النظام القديم الجديد المادي ذي البعد المادي الواحد ، إلى القول بأن الإسلام يرفض هذه الرؤية المادية البروميثية الفاوستية ، فهو يدعو للتوازن بين الإنسان والكون وينمي في الإنسان إحساسه بذاته الإنسانية ومنظوماته الأخلاقية التي تخلق مسافة بينه وبين الطبيعة والمادة وتزوده برؤية تمكنه من رفض هذه الاستهلاكية التافهة الشرسة[١٤] . ولهذا يرى أنه لابد من التصدي لهذه النزعات المعادية للإنسان والتاريخ . ولا يمكن أن يتم ذلك إلا عن طريق الجهاد ضد عمليات الترشيد المادي والمكدلة والكوكله . والجهاد الأعظم وهو

مجاهدة النفس ، أي أن يكتشف الإنسان ما بداخله من أسرار فيدرك أنه ليس بمادة ميته صماء . وأنه ليس مجرد مجموعة من المصالح الاقتصادية والدوافع الغريزية ، وأنه بوسعه لوشاء ، أن يعرف مصالحه بطريقة لا تتعارض بالضرورة مع خصوصيته القومية ومنظوماته القيمية . ويمكننا ـ كما يقول ـ داخل هذا الاطار أن نعقد تحالفا يضم العلمانيين والإيمانيين للتصدي لهذه الآلة المهلكة التي تمسك بتلابيب العالم وتصعد من احلام البشر الاستهلاكية وتبشر بمستوى معيشي يتنافى مع حدود الطبيعة ذاتها وتوازنها بل ومع حدود الإنسان وتوازنه مع نفسه . ويرى د. المسيري أن «الحضارة الغربية تشيع صورة للإنسان باعتباره كائنًا طبيعيا جسمانيًا ، وتشيع نمطًا استهلاكيا لا أساس له في الواقع المادي أو التاريخي . ولذا فالصورة التي تشيعها هي أكبر دعوة للإرهاب . فمن يبيع صورة مستحيلة يدعو بشكل صريح للصراع والتقاتل والإرهاب» .

ومع تقديري لرؤية الدكتور المسيري النقدية العميقة للاتجاهات الثلاثة الخاصة بنهاية التاريخ وصراع الحضارات وما بعد الحداثة ، فإن الثنائية الحادة الاستبعادية التي يقيمها بين الرؤية العلمية المادية والرؤية الإيمانية ، فضلا عن التصور الإجرائي النفعي للرؤية العلمية المادية ، تفتقد في تقديري التقييم الموضوعي وتكاد تهدم التحالف الضروري النبيل الذي يدعو إليه بين العلمانيين والإيمانيين للتصدي للعولمة الامبريالية البشعة الجشعة ، وتكاد تجعله تحالفا سياسيا هشا وذلك بتأكيده فقط على الطابع العلماني المادي لهذه الامبريالية بشكل مجرد ودون إبراز جذرها الرأسمالي وتوجهها التوسعي الاستغلالي المهيمن الذي هو أصل الداء وليس هذا الطابع العلماني المادي كما يقول .

[٤]

أما الدكتور وجيه كوثراني فيبدأ مقاله «أزمة نظام عالمي أم صدام حضارات»(١٥) بتقديم صورة للعالم تعبر عن مدى ما فيه من بؤس وبشاعة ، وهي صورة يستمدها من

معلومات وأرقام مقتبسة من تقارير صدرت عن الأمم المتحدة أو الفاو أو البنك الدولي ، تبرر كما يقول التساؤل الوارد في عنوان مقاله : أزمة نظام عالمي أم صدام حضارات .

وتدور هذه المعلومات والأرقام حول الملايين من الأطفال في العالم الذين يموتون، أو يعملون أو يحيون حياة التشرد أو يستخدمون في الدعارة الطفولية ، وحول مشاكل التنمية في بلدان العالم الثالث . وما تعانيه من ديون واستغلال ، وما تمارسه عليها دول الشمال من استغلال ، فضلا عن البطالة والفساد والإجرام والمخدرات والانتحار والعنف وتجارة السلاح والدعارة التي تنخر في النظام الرأسمالي العالمي إلى غير ذلك . هل هذه المشاهد القائمة التي تقدمها التقارير الدولية والمؤسسات والدراسات العلمية ، هل كل هذا العنف والحروب الأهلية التي انفجرت وتنفجر في أماكن عديدة من العالم بين قوميات يوجوسلافيا وشعوب آسيا الوسطى وأماكن غيرها ، هل هي صدام حضارات كما يسميها الباحث الأمريكي صموئيل هنتنجتون أم أنها أزمة نظام عالمي يمر في نقطة حرجة من التأزم الأعلى ومن الضيق الخانق الذي لا يجد مخرجا له إلا التعبير الانفعالي والعنفي والصراعي بين الجماعات الثقافية والاثنية والسياسية وبين الدول ومجتمعاتها!؟ . لاسيما وأن نتائج ما يسمى نظاما عالميا اليوم لا يتجسد بمؤسسات مرئية أو دول أو إدارات وكما كان الحال في المرحلة الاستعمارية . أما في هذه المرحلة الراهنة فإن النظام العالمي [١٦] يتجسد في علاقات سوق وحركة سلع وإعلام وفرة إنتاج وتباين فظيع ومفجع من أحجام الاستهلاك وأنماطه . وأدى إلى فوضى دولية يسميها أحد الباحثين الفرنسيين فوضى الأمم ويفضل د. كوثراني أن يسميها حالة انعدام التوازن في النظام العالمي ومتفرعاته . ويحدد د. كوثراني هذه الحالة من عدم التوازن في علاقات ثلاث :

١. انعدام التوازن على مستوى العلاقات بين مناطق الكرة الأرضية وهو ما يعبر عنه بعلاقة الشمال والجنوب .
٢. وعلى مستوى العلاقات بين الدول وصياغة العلاقات الدولية . وهذا ما يعبر عنه بمركزية القرار العالمي أو الأحادي القطبية (الدول السبع) .

٣. على مستوى العلاقة بين الرأسمالي العالمي بالشركات العملاقة المتعددة الجنسيات والدولة الوطنية حيث يتقلص دور الدولة حتى في الشمال ويتلاشى في عالم الجنوب ولا يتجلى إلا في التمهيد والتسهيل لعلاقات السوق .

ويتساءل د. كوثراني إزاء هذه الظواهر وغيرها : هل من الجائز أن نسمي هذه الصراعات صداما بين الحضارات . كان فوكوياما قد بشر كما يقول د. كوثراني إثر تفكيك وانهيار الاتحاد السوفيتي بنهاية صراع عصر الإيديولوجيات وتوجه العالم نحو نهاية التاريخ بانتصار النموذج الليبرالي الأمريكي . ولكن قبيل نهاية الحرب الباردة وما بعدها برزت الأحداث التي نسبت إلي الحركات الإسلامية وخطابها الانفعالي والتحريضي لتقدم للإعلام الغربي والفكر الاستراتيجي الغربي مادة لأسطورة استراتيجية جديدة تحت عنوان الإرهاب الأصولي أو الخطر الإسلامي[١٧] .

وتكاد الكلمات الأخيرة هذه للدكتور كوثراني أن تكون قد كتبت بعد أحداث ١١ سبتمبر الماضي ، مما يؤكد أن هذه الأسطورة هي حجة ذات أصول وجذور أيديولوجية في استراتيجية إعلام وسياسات الدول الكبرى!

يرجح د. كوثراني أن مقالة هنتنجتون بعنوانها «صدام الحضارات» كانت نوعا من الاستدراك لنظرية نهاية التاريخ ونوعا من العقلنة والاحتواء لأزمات ما بعد الحرب الباردة لسياسات التسليح واتجاهات العلاقات الدولية الجديدة ، فهذه جميعا كما يقول - إلى جانب اعتقاده بالطابع الحضاري للحروب الأهلية - يسميها علاقات ما بين دول ذات حضارات متقاربة أو متباعدة مثل العلاقات ما بين دول الشرق الأقصى (الصين وكوريا) وبعض دول العالم الإسلامي ، ليدلل على التقارب الحضاري بين الإسلام والكونفشيوسيه في مواجهة الحضارة الغربية . ويلاحظ هنا د. كوثراني ملاحظة نقدية بالغة الأهمية[١٨] قائلا : «والمفارقة أن بعض الكتاب الإسلاميين والقوميين وجدوا في خطاب هنتنجتون نوعا من موقع الخصم لمشروعهم كتعبير عن حضارة إسلامية ، الأمر

الذي يضيف إلى الالتباس الغربي التباسا محليا . فكيف يمكن كما يقول أن نتعامل مع هذا الخطاب الملتبس الذي يخترق ويسود أحيانا الخطاب العربي ويوجّه حقل نقاشه باعتباره الخطاب الاستراتيجي المركزي في العالم؟» .

ويختلف د. كوثراني مع مفهوم هنتنجتون في صدام الحضارات ويرى أنه مفهوم ملتبس يعمّم بعض التجارب والأوضاع الاجتماعية المختلفة تعميما غير صحيح . ولهذا يرى أن الإشكال الصراعية التي يصفها هنتنجتون بالصدامات بين حضارات لا تعدو أشكالا من الممانعات الثقافية وحركات الاحتجاج والرفض والحروب الأهلية الناتجة عن عجز الحضارة الغربية من أن تصبح عالمية مستوعبة لتنوع العالم وذلك لتطابقها مع مشروعها الرأسمالي وتحولها إلى دعوات إيديولوجية لهذا المشروع . ويرى د. كوثراني أن ما لا يقوله خطاب صدام الحضارات المتأخر هو أن انبعاث الثقافات الفرعية لحضارة قديمة كالحضارة الإسلامية ـ على سبيل المثال ـ هو صيغة من صيغ يقظة المغلوب الذي يلجأ إلى الذاكرة الجماعية الثقافية للاحتماء والاحتجاج والرفض . ولهذا يؤكد د. كوثراني «أن الثقافة أو المصادمة اليوم التي تصدر عن مخزون من الذاكرة والمقدس الديني ليست حضارة بالمفهوم الذي يعني أنساقا فكرية وفلسفية وإبداعية وإنتاجا للمعرفة على المستوى الإنساني والعالمي . . . بل إنها نمط من ثقافة فرعية لحضارة أصبحت في حال العرب والمسلمين تراثا وتاريخا ومشروع استلهام حضارة إسلامية جديدة . ويضيف أن الشعوب الإسلامية تبحث[١٩] عن مشروع حضاري جديد لا يمكن للإسلام إلا أن يكون في قلبه ، ولا يمكن للمعطيات الحضارية العالمية إلا أن تكون مادة اقتباس وتوليف وهضم له» .

وهنا يتساءل د. كوثراني أخيراً : «إذن ، ماذا نسمي كل هذه الصدامات في العالم الذي يزهو هنتنجتون بتعدادها؟ ويرى د. كوثراني أن أمثلة هنتنجتون هي نماذج من تكوينات طائفية ـ دينية وإثنية وقبلية ـ كانت موجودة في عالم الحرب الباردة بل في عالم ما

قبل الحرب الباردة وكانت جزءا من نسيج اجتماعي ساد عوالم حضارية قديمة انتظمت في أطر الجغرافية السياسية والتاريخية: عالم الصين والهند والعالم الإسلامي - العثماني» . ويلاحظ أيضا أن هذه التكوينات الثقافية لم تتحول إلى عناصر صدام إلا مع التفكك والتفكيك الذي حصل لها بفعل عوامل ذاتية وخارجية. ويقول: كل هذه العناصر سميت في الخطاب الغربي منذ أواخر القرن التاسع عشر خصوصيات ثقافية، ودخلت حقولا وموضوعات في البحث الأثنولوجي والانثروبولوجي. وهي كما - يقول - «تفجرت نتيجة عوامل كثيرة لا علاقة لها بالثقافة أو الحضارة أو الدين. والأنسب أن نبحث عن هذه العوامل الآن في مناطق الجنوب لنجدها في أسباب الفقر وسوء توزيع الثروة والتكاثر الديمجرافي وانسداد أبواب الرزق والعمل والخلل في توزيع السلطة ودخول سلطة الدولة طرفا في الصراعات الأهلية. كما أنه من المفيد أن نبحث عن هذه العوامل في مناطق الشمال لنجدها في تفاقم الأزمة الاقتصادية والبطالة المتزايدة والموزاييك الديموجرافي الداخلي بين أصيل ووافد ووطني وأجنبي، الهجرة المتصاعدة من مناطق الجنوب . . . وربما لهذا كله ترتسم في المشهد العالمي ألوان فاقعة من الاختلافات العرقية والدينية والاثنية والثقافية التي تتصادم في أماكن شتى من العالم. لا بأس من أن نبحث عن نعوث وخلفيات اصطلاحية لهذه الصدامات، ولكنها بالتأكيد لن تندرج في مصطلح حضارات»[٢٠] .

وهكذا انتهى د. كوثراني إلى تأكيد أطروحته[٢١] بأن عناصر الصدام التي يعددها هنتنجتون ليبني عليها فرضيته لا تندرج في نسق ومفهوم الحضارات، إنها تعبير عن أزمة نظام عالمي يمر في النقطة الحرجة التي تجعل منه على حد تعبير الباحث الفرنسي بيار لولوش فوضى الأمم، وإن ما يقترحه هنتنجتون لصيغة الدعوة إلى تعايش الحضارات واحتواء أسباب انفجارها هو نوع من سياسة إدارة الأزمات في كوكب الفقراء الذي تنفجر فيه الديمجرافيا والثقافات (التي يمتزج فيها الديني والسياسي) .

ومع تقديري لجدية بحث الدكتور كوثراني واتفاقي معه في الرأي أن الصدام أو الصراع الناشب اليوم ليس صراعا أو صداما بين حضارات ، فإنني أرى أنه في الوقت نفسه ليس مجرد صدى لذاكرة ثقافية أو حضارية قديمة ، أو مجرد نتيجة لسوء توزيع الدخل وانسداد أبواب الرزق وتفاقم الأزمة الاقتصادية والبطالة المتزايدة والموزاييك الديموجرافي الداخلي في مناطق الجنوب والشمال على السواد ، وهي وغيرها بغير شك عوامل وعناصر موضوعية لا سبيل إلى إنكارها ، وإنما ، فضلا عن هذه العوامل والعناصر ، هناك الخصوصيات الثقافية والهويات القومية التي لها جذورها في الماضي الذاتي بغير شك، والتي تشكل ملامح هذه الخصوصيات والهويات التي تواجه اليوم محاولات للاستتباع الاقتصادي والإهدار والتنميط الثقافي ، والهيمنة السياسية في إطار العولمة الرأسمالية السائدة التي يسيطر عليها سبع أو ثماني دول كبرى على رأسها الولايات المتحدة . وأخشى أن تكون غلبة المنهجية الانثروبولوجية على تحليل الدكتور كوثراني وراء عدم بروز هذه الخصوصية القومية برغم وجودها في رؤية د. كوثراني في كتاباته جميعا ، بل وفي فقرة من مقاله هذا التي يقول فيها ـ كما سبق أن أشرنا ـ «أن الشعوب الإسلامية تبحث عن مشروع حضاري جديد لا يمكن للإسلام إلا أن يكون في قلبه» . على أن هذه الفقرة قد توحي بأن الدكتور كوثراني برغم إنكاره لمقولة هنتنجتون بتعدد الحضارات فإنه يقبل القول بإمكانيات قيام أكثر من حضارة في عصرنا الراهن .

تمنيت أن أواصل عرضي للمداخلات المختلفة الأخرى لقضية صراع الحضارات أو حوار الثقافات في هذا المؤتمر الدولي الذي انعقد في منظمة تضامن الشعوب الأفريقية الآسيوية في مارس ١٩٩٧م ، فما أكثر هذه المداخلات التي شاركت فيها أسماء كبيرة عربية وأجنبية . كما تمنيت كذلك أن أضيف إليها كتابات أخرى عميقة وخصبة عرضت لها في افتتاحية عدد أكتوبر ١٩٩٩م من الكتاب غير الدوري «قضايا فكرية» عرضا نقديا تفصيليا لكتّاب ومفكرين من بينهم فؤاد مرسي وإسماعيل صبري وسمير أمين وصالح بشير وحازم صاغية وعادل حسين ومحمد عمارة وعبدالوهاب المسيري وجمال البنا

ومحمد عابد الجابري وغيرهم . فلاشك أن تقديم خلاصة ما تضمنته هذه المداخلات جميعا كان من الممكن أن تغني هذه المداخلة ، كما تغني الحوار في هذه الندوة .

على أني أرجو أن أكون بما اكتفيت بتقديمه من وجهات نظر مختلفة في قضية صراع الحضارات ، أو حوار الثقافات قد مهدت بما أحرص على أن استكمل به مداخلتي .

[٥]

ليس ثمة في عصرنا الراهن حضارات مختلفة متخالفة يحتدم بينها صراع على أساس ثقافي ديني كما يذهب هنتنجتون[٢٢] . فليس ثمة صراع بين مسيحية الغرب وإسلامية وكونفشيوسية الشرق ، وليس ثمة صراع حضاري ديني بين أمريكا واليابان مثلا رغم اختلاف الخصوصيات القومية والثقافية والتراثية بينهما . وليس ثمة صراع حضاري بين أمريكا من ناحية وإيران أو العراق ، أو ليبيا من ناحية أخرى ، وإن اتخذ هذا الصراع مظهراً دينيًا أو إيديولوجيا ما أكثر ما تضخمه الولايات المتحدة الأمريكية لتصطنع به أعداء موهومين تغيب بهم حقيقة الصراع مثل تشكيلها الحلف الإسلامي وتحالفها معه لمحاولة ضرب الثورة الناصرية في مصر في الخمسينيات من القرن الماضي ومثل - على نقيض ذلك - تضخيمها لخطورة عداء التيار الإسلامي لها بعد انهيار عدوها الاشتراكي القديم الذي كان يتمثل في الاتحاد السوفيتي والمنظومة الاشتراكية ، في الوقت الذي راحت تدعم فيه أشد عناصر التيار الديني الإسلامي تعصبا وتزمتا في أفغانستان في ذلك الوقت ثم تعود هذه الأيام لإعلان حرب عالمية ضد حلفائه القدامى من قياداته ومنظري نظامه الحاليين ! . وفي الوقت الذي تجعل من نفسها من ناحية أخرى حامية لحقوق الأقباط المصريين ومدافعة عنهم في مواجهة ما يعانونه من اضطهاد طائفي ديني من جانب مواطنيهم المسلمين كما تزعم ، وفي الوقت الذي تتواطؤ مع الاحتلال الاستيطاني العدواني التوسعي للطغمة الصهيونية التي تطرد الشعب الفلسطيني مسلميه ومسيحييه من أرضهم وتمارس أبشع صور المذابح الجماعية والقمح والتعذيب والتجويع والطرد

والقتل والإبادة لأبنائه أطفالا ونساء ورجالا . كما كانت تستخدم القوات العسكرية لحلف الاطلسي (الناتو) في مظهر خادع لحماية مسلمي كوسوفا من الاضطهاد الصربي ، وهي في الحقيقة كانت تفاقم من محنتهم لتغطية هدفها الأكبر وهو تغيير علاقات القوى السياسية والعسكرية لمصالحها في منطقة البلقان وفي أوروبا عامة . فضلا عن تحويلها للناتو ـ مؤخرا ـ من قوة عسكرية محدودة المهام بحدود أوروبا إلى قوة عسكرية وسياسية بديلة لمجلس الأمن وهيئة الأمم المتحدة ذات صلاحية ومشروعية مفروضة على نطاق العالم ، لضمان الاستقرار العالمي ! لمصلحتها بالطبع . وها هي ذي تستخدم حلف الأطلسي هذا في عدوانها على الشعب الأفغاني اليوم، واستعدادا لعمليات عدوانية أخرى في بعض دول منطقة الشرق الأوسط العربية وغير العربية باسم القضاء على الإرهاب بغير سند شرعي دولي . إنها في الحقيقة تمارس الإرهاب الدولي تحت ستار محاربة الإرهاب.

إن الصراع الدائر في عصرنا ليس صراعًا حضاريا بل هو صراع مصالح اقتصادية وتوسعية وهيمنة داخل حضارة رأسمالية سائدة واحدة . هو أولا صراع مصالح بين الدول الرأسمالية الكبرى نفسها من أجل المزيد من الربح والتوسع وإدارة أزماتها الاقتصادية والاجتماعية والقيمية المتفاقمة . وقد برز ويبرز الجانب الثقافي من هذا الصراع في ظواهر عديدة مثل «الاستثناء الثقافي» الذي فرضته فرنسا وكندا في اتفاقية الجات . وهناك ثانيا الصراع بين هذه الدول الكبرى والدول النامية ، هذا الصراع الذي يتخذ أشكالا متنوعة من تدخل وعدوان عسكري وفرض شروط سياسية واقتصادية ورؤى ثقافية لتكريس سيطرتها واستتباعها لهذه الدول النامية وطمس خصوصيتها الثقافية والقومية وإعاقة تطورها التنموي الذاتي ، واتخاذها قاعدة لتمكين هيمنتها على العالم ، مستخدمة لتحقيق ذلك مختلف الوسائل السياسية والاقتصادية والإعلامية والتآمرية فضلا عن العدوانية العسكرية. وما أكثر الأمثلة الفاقعة والفاجعة لسلوك الدول الكبرى وفي مقدمتها الولايات المتحدة الأمريكية . ولعل ما يتم اليوم باسم الحرب العالمية الثالثة ـ أو الرابعة

لو أضفنا الحرب الباردة ـ ضد الإرهاب العالمي أن يكون نموذجًا فذا لسياسة العدوان والصراع والهيمنة التي يمارسها هذا الحلف الرأسمالي الأوروبي الأمريكي العالمي اليوم. إنها ليست حربا صليبية ضد الإرهاب الإسلامي على حد زعم بعض قادة هذا الحلف، وإنما هو غطاء إيديولوجي للخداع والتعمية عن الحقيقة. وفي تقديري أن كلمة الصليبية لم تكن فلتة غير مقصودة، كما تراجع عن قوله بعضهم ولم يكن تهجم رئيس وزراء إيطاليا على الدين الإسلامي جهلا أو غفلة. بل كان تغذية مقصودة لهذا الغطاء الإيديولوجي، الذي لا يطمسه الاعتذار عن الفلتة اللفظية، أو الاتهام غير المقصود كما يزعمون. وفي تقديري أن العملية جزء من مخطط كبير حاولت به الرأسمالية العالمية، والولايات المتحدة بوجه خاص، التصدي لتصاعد الإدانة الشعبية العالمية لسياسة العولمة التجارية والاقتصادية التي افضت وتفضي إلى تفاقم الأخطار البيئية والأزمات الاقتصادية والفروق الطبقية في العالم. لقد كان مؤتمر «ديربان» في جنوب افريقيا الذي انعقد في ٢٩/ ٨/ ٢٠٠١م لإدانة العنصرية عامة، والعنصرية الصهيونية بوجه خاص والذي ضم (٣) آلاف منظمة غير حكومية فضلا عن (١٥٠) دولة، قمة التعبئة الديمقراطية الشعبية العالمية المناهضة لسياسات العولمة عامة والولايات المتحدة الأمريكية بوجه خاص.

وقد سبق مؤتمر ديربان العديد من التحركات الجماهيرية في «سياتل»، وفي إيطاليا وإنجلترا ومناطق أخرى من العالم ضد هذه السياسات، وخاصة سياسة منظمة التجارة الدولية. ومع مؤتمر ديربان كانت هذه الموجة الرافضة لهذه السياسات، سوف تأخذ سمتا أكثر ارتفاعا وأشد عمقا جماهيريا. ولم تكن قرون الاستشعار الرأسمالية العليا في غفلة عن ذلك. ولهذا كان لابد من اجهاضها مهما كانت التضحيات. فالهدف أكبر من أي تضحية، إنه حماية هذه العولمة الرأسمالية ومواصلتها وتعميقها. ومن العبث الدخول في بحث حول من الذي قام بالعملية الإرهابية ضد الرموز الاقتصادية والسياسية والعسكرية العليا في نيويورك وواشنطن. فإن مثل هذه العمليات الكبرى لا يتم السؤال

فيها حول من الذي قام بها ، وإنما السؤال هو من المنتفع عمليا منها . وهنا استعيد قراءة لحديث لهنري كيسنجر في جلسة خاصة لمجلس الشيوخ الأمريكي يوم ٢٨/ ١/ ١٩٧٥م يقول فيه كيسنجر «إن الإرهاب هو سلاحنا الأساسي للحفاظ على مصالحنا وأن القتل مبرر في عُرفنا ، فالتخريب مبرر لدينا والمؤامرات مشروعة عندنا وإذن ما المشكلة مادام كل شيء مبرر»!! وأعود إلى سؤالي : «من المنتفع عمليا مما حدث؟» . قد لا استبعد أن تكون مجموعة بن لادن بمستوى أو بآخر قد اشتركت فيها ، أو قامت بها ، ولعل التسجيل التلفازي الأخير الذي أذاعته إحدى المحطات التليفزيونية العربية يوم ٢٧ ديسمبر الماضي على لسان بن لادن أن يكون تأكيدا على ذلك . ولكن هذا لا يمنع أن يكون الأمر قد تم - دون أن تدري هذه المجموعة - بتشجيع وتيسير - في الخفاء - من شبكة من يهمهم الأمر في الخواتيم ! وهكذا يصبح الضحية في الظاهر العملي هو العليم بالأمر والمشجع والفاعل الخفي غير المباشر إلى تحقيقه ، ويصبح الفاعل المباشر - هو الضحية والمتهم الوحيد في النهاية!؟

فقبل مؤتمر ديربان كان هناك تراكم عدائي ضد الممارسة الرأسمالية للعولمة عامة وللولايات المتحدة الأمريكية خاصة . بل كانت الولايات المتحدة هي المتهم الأول في كل ما تراكم بسببها من جرائم سياسية واقتصادية وعسكرية ضد العديد من شعوب العالم، وبإنجاز هذه العملية الإرهابية الكبيرة ، تحول موقع الولايات المتحدة الأمريكية من متهم إلى ضحية! ومن ضحية إلى رأس دعوة لحرب عالمية شاملة للانتقام لا ضد حفنة من الإرهابيين كما يقال بل من أجل استعادة الهيمنة الأمريكية عسكريا واقتصاديا وسياسيا على مستوى العالم مرة أخرى بل أقوى مما كانت ، على الأقل في الوقت الراهن . وكادت هذه العملية أن تكون تنفيذا مخططا دقيقا لنظرية هنتنجتون في صدام الحضارات، ولهذا كان لابد أن يكون الدين والدين الإسلامي خاصة ، بطلها أو شهيدها . عذراً إن فرضت رؤيتي هذه الذي يغلب عليها طابع الاستدلال الحدسي في مؤتمر يعتمد التدقيق العلمي منهجا له . على أني حرصت على تقديم هذا الاستدلال الحدسي ، لأنه إذا كان

باطلا فلعله على الأقل يسلحنا بالحذر الفكري والتساؤل ، فما أشد الاندفاع العربي والإسلامي لمؤسسات رسمية وكتابات ومواقف جماعية وفردية ، في المغالات في التطهر الذاتي مما حدث في الحادي عشر من سبتمبر الماضي ، والاقتصار على تجريم الفاعلين له لما سببوه من ضحايا مدنيين لا تبرر التضحية بهم الجرائم التي ترتكبها الولايات المتحدة ضد شعوب العالم وشعبها نفسه .

بل ما أشد تجاوز الحد كذلك في القول عن الحرب الدائرة اليوم ضد أفغانستان من جانب أمريكا وحلفائها بأنه «يجب أن نمتلك الشجاعة المستمدة من إسلامنا لاعتبارها تحررا لإخواننا المسلمين في أفغانستان ولو جاءت ـ للأسف ـ على أيد غير إسلامية»!؟[٢٣] فما أعتقد أن ما يتم في أفغانستان اليوم هو مجرد حرب تحريرية بأيد غير إسلامية؟ بل هي حرب شاملة تقوم بها الدول الرأسمالية الكبرى بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية كجزء من استراتيجيتها التوسعية الجديدة لاستعادة تمكين سيطرتها وهيمنتها على هذه المنطقة من العالم تحقيقا لمصالحها الخاصة ، وإن تزيت بزي التحرير المظهري ومعاداة الإرهاب وهي تمارسه في أبشع صوره!

حقا إنها تسعى لإبادة قوى الإسلامي السياسي المسلحة المتزمتة والمتعصبة التي سبق أن جندتها لخدمة أهدافها في معركتها ضد الاتحاد السوفيتي والدول والحكومات الوطنية والديمقراطية والتقدمية العربية للحد من انتشارها . أما اليوم فقد اختلفت أهدافها وأصبح هؤلاء الحلفاء القدامى من القوى الإسلامية السياسية خطرا على استراتيجيتها الجديدة وما أشد الاندفاع كذلك لتعميق مفهوم هنتنجتون للصدام بين الحضارات ، أو لتعميق الهوة بين الدين والعلمنة ، أو بين الشرق والغرب أو بين الإسلام والمسيحية الذي يتورط فيه بعض المفكرين الإسلاميين . ما أشد هذا الاندفاع والمغالاة فيه في صوره المختلفة الذي ينتهي إلى التعمية والغفلة عن حقيقة المأساة ، جذورها ، أسبابها ، المستفيدين الحقيقيين منها بل والغفلة عما يجب عمله من استمرار شحذ اليقظة لحقيقة الصراع في عصرنا ، وحسن التصدي الموضوعي الفكري والعملي له .

إنها حضارة واحدة رأسمالية استغلالية توسعية مهيمنة بلغت مستوى عاليا من التسليح بفضل تطور الثورة الصناعية الثالثة ، والتكنولوجية التدميرية خاصة . فلقد تطور السلاح الذي أخذت تتسلح به قوى الهيمنة الرأسمالية ، فلم يعد مجرد السلاح البري أو البحري أو الجوي ، وإنما استطاعت هذه العولمة الرأسمالية أن تطور سلاح الفضاء الذي يسهم بشكل خاص في دعم وتعميق هذا السلاح بأعلى التقنيات التدميرية ذات الذكاء الصناعي الخارق الذي يستطيع زن يلاحق فريسته البشرية الذكية ـ ذكاء طبيعيًا ـ في أدق مخابئها ، وكهوفها وتقوض في ثوان بيوتا وقرى ومدنا ومجتمعات بأكملها . ولعل أخطر ما يسفر عنه نشر الأسلحة في الفضاء هو اتجاه العمليات العسكرية إلى اعتبار مجمل الشعب في بلد الخصم رهينة يمارس عليها كل أعمال العنف والتدمير ، حتى يتحول إلى قوة ضاغطة على حكامه كي يستسلموا لإرادة المهاجمين ومن ثم يتم تجنب التحام القوات البشرية الأمريكية المباشرة مع قوات الخصم[٢٤] .

وفي مقدور أسلحة الفضاء تدمير الأقمار الصناعية وكل أنظمة الاتصال والسيطرة والتوجيه مع توجيه ضربات لتدمير الأهداف في الفضاء وعلى الأرض فتصبح كل أجهزة المجتمع عمياء خرساء عاجزة عن التمييز ومعها الأبرياء يسقطون ضحايا[٢٥] .

أليس هذا هو ما حدث ويحدث بالفعل في العدوان الأمريكي على الشعب الأفغاني، باسم مطاردة الإرهاب!؟ وغدا قد يحدث الأمر نفسه في العدوان على الشعب العراقي أو السوري أو الصومالي أو الإيراني ، وغيرها من الشعوب العربية والإسلامية . ومن المعروف أن إسرائيل تشارك رسميا في أبحاث الفضاء الأمريكية مما يساعدها على تطور صواريخها وأقمارها الصناعية التي تستخدمها كذلك في محاولة سحق وإبادة الشعب الفلسطيني مما يؤكد ارتباط إسرائيل ارتباطا عضويا بالاستراتيجية العامة الأمريكية والعولمة الرأسمالية عامة .

[٦]

والواقع أن هذه العولمة الرأسمالية بهيمنتها التوسعية العدوانية وأسلحتها التدميرية المتنوعة ومشروعاتها الاستغلالية الجشعة لا تعد خطراً على بلد دون بلد أو مجتمع دون مجتمع بل أصبحت خطرا يمس المصالح الإنسانية المشتركة عامة ، سواء في مجال الطبيعة أو البيئة أو التنمية أو الصحة أو مستوى المعيشة أو القيم الأخلاقية أو الحياة الإنسانية نفسها، وتكاد تجعل من وحدة الحضارة الإنسانية الراهنة ـ هذا الكسب الموضوعي الإنساني العظيم ـ لا قرية كونية واحدة ـ كما يزعمون ـ بل غابة تهيمن عليها مجموعة من الوحوش البشعة الجشعة على رأسها الولايات المتحدة الأمريكية . ولهذا فإن إنكارها أو التسليم بها أو الاندماج الهيكلي فيها كما هو الشأن في مواقف أغلب بلدان العالم الثالث ومن بينها بلادنا العربية ، هو إهدار ثقافي وانتحار قومي وحضاري . وكذلك الأمر فيما يتعلق بالعمليات الإرهابية الانتقامية ضد بعض مظاهر هذه العولمة أو رموزها . فمثل هذه العمليات ـ كما يعلمنا التاريخ ـ لا تفضي إلى أي تغيير جذري أو انتصار موضوعي إيجابي بل تحقق عكس أهدافها العامة ، بل يستفيد منها خصومها الأساسيون التاريخيون ويكون ضحاياها هم المدنيون الأبرياء وحدهم . أليست هذه هي خلاصة تجربة ما حدث ما بعد عملية ١١ سبتمبر . على أن هذا لا يعني ـ كما سبق أن ذكرت ـ تحريم القائمين المباشرين المستشهدين من أجل ما يتصورونه أهدافا ناجعة . ذلك أن الذي يحركهم بغير شك هي غايات يرونها شريفة ، وإن صدرت عن رؤى قاصرة، انفعالية ، جزئية ، إطلاقية ، تعبر في الحقيقة عن يأس وعزلة عن القوى الاجتماعية والشعبية ولا تصدر عن استراتيجية نضالية موضوعية واعية تستهدف التحرير والتغيير .

ولهذا فإن التصدي لهذه العولمة الرأسمالية المدججة بأخطر الأسلحة قدرة على الفتك والتدمير ، والتي أخذت تسعى لتحقيق هيمنتها وسيادتها على المصير الإنساني كله

تحقيقا لمصالحها الذاتية الإنانية الخاصة ، إنما يكون ـ هذا التصدي ـ بل ينبغي أن ينطلق من قلب أنشطة وتحركات التشكيلات والأبنية الاجتماعية لشعوب العالم التي تعاني اليوم حياتيا ومصلحيا وقيميا من أخطار ومحن ومآسي سياسات هذه العولمة . إنها ليست مجرد دعوى يوتوبية ، بل هو واقع إنساني أخذ يبزغ اليوم وينمو ويتحرك ، ويتسع لقوى بشرية عديدة ومتنوعة في مختلف أنحاء عصرنا الراهن ؛ وهي قوى عاملة ، وعالمة ، منتجة ومثقفة ، ومجتمعات مدنية ، وهيئات ونقابات واتحادات وتنظيمات وتحركات مجتمعية عامة ذات توجهات قومية ودينية وروحية واشتراكية وعلمانية وثقافية وإبداعية وديمقراطية وتقدمية ، تنشط اليوم وتتجمع وتتواحد لمناهضة سياسة إنتاج أسلحة الدمار وسياسات التدني الحضاري والعدوان والغزو والتوسع والهيمنة والسيادة ، وللدفاع عن حقوق الإنسان الاجتماعية والسياسية والثقافية ، والاقتصادية ، وحرية التفكير والتعبير والاعتقاد والإبداع وقيم العدل والسلام والمساواة والتفتح الإنساني ، وحماية البيئة الإنسانية والطبيعية ، وتنمية الخصوصيات الثقافية والهويات القومية . وهي اليوم أخذت بالفعل تتشكل في علاقات فكرية وعملية ونضالية بين هذه القوى المختلفة في مواجهة هذه العولمة من أجل استنقاذ حضارتنا الإنسانية وبناء عولمة إنسانية بديلة تقوم على المسؤولية الإنسانية الجماعية ، مسؤولية تعاقدية عالمية لا على الهيمنة والسيادة الانفرادية[٢٦] ، كما تقوم على احترام التنوع الثقافي والقومي ، والتنمية الشاملة الذاتية التي لا تتعارض بل تدعم وتنمي وتعمق المشترك الحضاري الإنساني .

وبرغم ما تحققه هذه الجهود والرؤى من منجزات إيجابية يغلُبُ عليها الطابع المعنوي فإنها ماتزال ضعيفة عمليا أمام هذه الهيمنة الرأسمالية المسلحة .

ولا سبيل لتدعيمها وتطويرها وشحذ فاعليتها بغير التسييس[٢٧] الواعي الفاعل للجماهير على المستوى العالمي .

ولهذا ، فإن قضية التوعية العقلانية وتنمية المشاركة الشعبية الديمقراطية ، والامتلاك المعرفي لحقائق وخبرات العصر ومنجزاته العلمية والتكنولوجية وتنمية المشروعية الدولية وتفعيلها ، أصبحت أسلحة القوى الإنسانية الشريفة الناهضة في مواجهة أسلحة الاستغلال والتدمير والهيمنة والسيادة الشرسة لهذه العولمة الرأسمالية .

وما أجدر أمتنا العربية بسعيها من أجل وحدتها القومية ، وتحقيق تنميتها الذاتية المتقدمة ، وبفضل ما تتميز به من كنوز ثقافية تراثية ومتجددة ، دينية وعقلانية وعلمية وفكرية وإبداعية ، أن تكون في مقدمة هذه القوى الناهضة المناضلة اليوم من أجل تحقيق هذه العولمة الإنسانية الديمقراطية التضامنية البديلة .

فلا سبيل في عصرنا الراهن لتحقيق نهضة قومية ذاتية متقدمة ، بدون تضامن نضالي فكري وعملي وموضوعي مع مختلف القوى النشطة ، القومية والشعبية المدافعة عن الحرية والعدل والخير والديمقراطية والتقدم والسلام على مستوى العالم أجمع .

الهوامش

(*) هذه المقاربة الفكرية العامة هي امتداد مركز - فيما أرجو - لما سبق أن كتبته من كتب ومقالات أو نشرته أو اذعته من أحاديث صحفية أو إذاعية أو تليفزيونية أو عرضته في ندوات طوال السنوات الماضية . ولعلها أن تكون متطورة عن بعض تصوراتها السابقة وليست مختلفة فحسب في بنيتها وأغلب صياغاتها وذلك نتيجة لما استجد من أحداث طوال هذه السنوات . وسوف أكتفي بالإشارة إلى بعض كتاباتي التي تعرضت بمستوى أو بآخر لهذا الموضوع ، إذ من الطبيعي أن يكون لها أصداؤها في هذا المقال . هذه الكتابات هي :

- الفكر العربي بين الخصوصية والكونية . المستقبل العربي . عام ١٩٩٦م - القاهرة .
- من نقد الحضار إلى إبداع المستقبل : مساهمة في بناء المشروع النهضوي العربي ، دار المستقبل العربي ، عام ٢٠٠٠م [فصول مختلفة في الكتاب تمس الموضع] .
- افتتاحية الكتاب الدوري «قضايا فكرية» بعنوان الفكر العربي بني العولمة والحداثة وما بعد الحداثة : اكتوبر ١٩٩٩م (بين ص ٩ إلى ص ٣١) .
- مداخلتي في ٨ نوفمبر الماضي في الاحتفال بمنحي جائزة ابن رشد للفكر الحر في برلين بألمانيا .

(١) «صراع الحضارات أم حوار الثقافات» أوراق ومداخلات المؤتمر الدولي حول صراع الحضارات الذي عقدته «منظمة تضامن الشعوب العربية الأفريقية والآسيوية» بين ١٠ - ١٢ مارس ١٩٩٧م (مطبوعات التضامن) .

(٢) افتتاحية «قضايا فكرية» ص ٢٤ ، «الفكر العربي بين الخصوصية والكونية» ص ٦ وما بعدها .

(٣) «قضايا فكرية» السابق ذكره ، ص ٢٤ وما بعدها .

(٤) «من نقد الحاضر إلى إبداع المستقبل» السابق ذكره ، ص ٣٩ وما بعده .

(٥) المرجع السابق ، ص ٣٩

(٦) راجع العرض النقدي القيم الذي قدمه د. ماهر الشريف لأطروحتي «نهاية التاريخ وصراع الحضارات» في كتاب «صراع الحضارات» السابق ذكره ، بين ص ١٤٨ ـ ١٥٩ .

(٧) كتاب «صراع الحضارات» السابق ذكره ، ص ١٧ وما بعدها .

(٨) المرجع السابق ، ص ٣٥ .

(٩) المرجع السابق ، ص ٣٧ .

(١٠) المرجع السابق ، ص ٦٠ ـ ٧٩ .

(١١) المرجع السابق ، ص ٨٨ ، ٩٤ ـ ٩٥ .

(١٢) المرجع السابق ، ص ٩٩ .

(١٣) المرجع السابق ، ص ١٠٠ .

(١٤) المرجع السابق ، ص ١٠٥ .

(١٥) المرجع السابق ، ص ١٨٨ .

(١٦) المرجع السابق ، ص ١٩١ .

(١٧) المرجع السابق ، ص ١٩٢ .

(١٨) المرجع السابق ، ص ١٩٢ ـ ١٩٣ .

(١٩) المرجع السابق ، ص ١٩٩ .

(٢٠) المرجع السابق ، ص ٢٠٠ .

(٢١) المرجع والموضع نفسه .

(٢٢) «قضايا فكرية» المرجع السابق ذكره ، ص ١٦ وما بعدها .

(٢٣) د. محمد جابر الأنصاري : مقال «حان الوقت لتحرير البعد السياسي في الإسلام» الملحق الشهري لجريدة الحياة اللبنانية ، ٣٠ ديسمبر ٢٠٠١ .

(٢٤) أ. بهيج نصار : أخطر من القنبلة النووية ، أسلحة الفضاء الإسرائيلية تهديد للأمة العربية : كتاب الأهالي رقم ٧١ ، نوفمبر ٢٠٠١ ، ص ٥٨ .

(٢٥) المرجع السابق ، ص ٥٩ .

(٢٦) B. Badie: Un Monde Sans sonverainité: pp. 301-304, Fayard 1999.

(٢٧) Michael Hardt- Antonio Negri: Empire. Harvard Univ. Press. 2001, p.399.

الإسلام والحضارة: صراع أم حوار؟

د. صالح بن بكر الطيار(*)

المستخلص

نقدم لهذه الورقة بنظرة عامة على تاريخ التفاعل الجدلي بين الحضارة الإسلامية بتناقضاتها والحضارة الغربية بتناقضاتها أيضًا. وهو التاريخ الذي يطوي مع الجروح الغائرة، الكثير من الصفحات الناصعة للحوار الحضاري، ويمثل اليوم مرجعية حضارية يعتز بها على سبيل المثال، ورثت الحضارة الإسلامية في إسبانيا المسيحية التي ترفع اليوم لواء الحضارة الأندلسية القائمة على الحوار والاعتراف بالآخر، كشكل من أشكال التميز والخصوصية الحضارية وسط المحيط العام للوحدة الأوروبية وفي مواجهة العولمة الجديدة.

ثم نعرض في القسم الخاص بالنزعة الإنسانية في الإسلام وأثرها في النهضة الأوروبية، لجانب من جوانب التفاعل الخلاق بين الحضارتين، يتمثل في النموذج الحضاري العربي الإسلامي الذي كان يمثل أرقى حصيلة متوفرة تمثلها رواد الحركة الإحيائية في أوربا. وفي هذا الصدد نتناول مواقف رواد النهضة الأوربية وتأكيدهم على المرجعية العربية الإسلامية، ومنهم بيكو دو لا ميراندو لا وجييوم دو بوستيل، ثم ننطلق من هذه الحقائق لتحليل قيمة الإنسان في الإسلام لدى سيد قطب صاحب كتاب

(*) مستشار قانوني ومحام في السعودية وأوروبا وأمريكا، رئيس مركز الدراسات العربي الأوروبي / باريس، نائب رئيس الهيئة العربية للتحكيم، حصل على دكتوراه الدولة في القانون الدولي الخاص، له عدد من المؤلفات والممارسات في المجالات القانونية.

«الظلال»، ونعزز هذا التحليل بالمواقف والمقولات التاريخية في تراث الحضار الإسلامية.

ننتقل بعد ذلك من مفهوم الإنسان وكرامته وحقوقه وواجباته في الإسلام إلى مفهوم حقوق الإنسان بالمعني الغربي الذي يريد الغرب أن يجعله مفهومًا عالميًا يفرضه على بقية حضارات العالم، ونبين كيف أنه لايتعدى كونه قراءة علمانية غربية لما سبق وأقرته الرسالات السماوية واجتهدت لتحقيقه الجماعات والأمم البشرية في التاريخ.

ونعرض لمبادئ الحرية والعدل والمساواة والرحمة في الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة، وآراء مفكرين غربيين مثل «جارودي» الذي يرى أن الإسلام يقدم نموذجًا للإيمان المطلق بالله وللتسليم لإرادته يعتبر الصورة الأسمى للحرية والمستشرق الإنجليزي «جيب» الذي يؤكد أن الفارق الوجودي بين الله والإنسان يترتب عليه تساوي جميع البشر أمام الله.

ثم نتناول حق وواجب العمل في الإسلام وكيف أنه سبق في ذلك المضمار المعاهدة العالمية للحقوق الاقتصادية والاجتماعية للإنسان الصادرة عن الأمم المتحدة في الستينيات من القرن الفائت، بتأكيدة على العلاقة بين العمل والحرية من خلال مفهوم الكسب القرآني، الذي يصل العمل في الدنيا بالثواب في الآخرة، ويجعل من حق العمل واجبًا دينيًا وبرهانًا من براهين التقوى.

ونعقد مقارنة بين الإسلام والبروتستانتية نفند فيها موقف «ماكس فيبر» بالاعتماد على تنظير «ابن خلدون» لقيمه العمل الاقتصادي في «المقدمة».

ثم نعرض للنشأة التاريخية لوثيقة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان التي صدرت عن الأمم المتحدة عام ١٩٤٨م، وتحفظ المملكة العربية السعودية على هذه الوثيقة، على أساس أن مصدر حقوق الإنسان مصدر علماني، لم يأخذ في اعتباره القيم التي يطرحها الإسلام والأديان السماوية.

وفي تحليلنا لموقف المملكة العربية السعودية من هذه الوثيقة نقدم دراسة مقارنة بين حقوق الإنسان بالمعنى الإسلامي، وحقوق الإنسان بالمعنى الغربي، فيما يتعلق بالقانون المدني والعلاقة بين الإنسان والمجتمع والدولة والله، وفيما يتعلق بالقانون الجنائي والعقوبات الاستئصالية ثم نعرج على وضع المرأة في الإسلام.

ونخلص إلى وجود تعارض ينبغي رفعه لصالح الإسلام ولمصلحة الإنسانية ونشير إلى وجود حركة عالمية يتعاظم شأنها من أجل إعادة النظر في القيم الروحية كركن أساسي من أركان النظام العالمي، بعد أن أغفلتها الوضعية العلمانية في العصر الحديث. هذه الحركة العالمية تطرح مشروعًا بديلاً أو تكميليًا لوثيقة حقوق الإنسان يرتكز على أسس ثلاثة هي: القيم الروحية والأخلاقية في الأديان الثلاثة اليهودية والمسيحية والإسلام، والتراث الأخلاقي في الثقافات الإنسانية، وقيم الديمقراطية والتعددية.

وفي انتظار اجتهادات الفقه الإسلامي والحوار الحضاري البناء ـ الذي لن يسلم من العقبات ـ في إطار هذه الشروط الثلاثة، فنحن نرى أن أفضل الطرق للتعامل مع مسألة القيم الروحية وحقوق الإنسان، هي إدراجها داخل الإشكالية الأساسية التي تواجهها المجتمعات العربية الإسلامية وهي إشكالية الديمقراطية التي نكرس لها الفصل الثاني من هذه الورقة.

نبدأ الفصل الخاص بالديمقراطية، بنظرة تاريخية عامه إلى إشكالية النهضة الإسلامية التي أرخّنا لها بأواخر القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر، مع كل من الشيخ الإمام محمد بن عبدالوهاب زعيم دعوة «الموحدين» في العيينة والدرعية بالجزيرة العربية، ومع الزبيدي صاحب «تاج العروس» في مصر، ونوضح أن الصدام مع الغرب الذي بدأ مع الحملة الفرنسية على مصر وبلاد الشام، غير من مصير حركة الإصلاح والنهضة، حيث لم تعد تعمل وفقًا للديناميات الروحية والأخلاقية والاجتماعية

الداخلية لتطوير المجتمعات العربية الإسلامية، وإنما أصبحت تعمل من خلال ثنائية تخلف الذات وتقدم الآخر، وبالتالي إشكالية التوفيق بين إحياء التراث وتمثل الوافد.

ثم نعرض لمواقف العلماء والسياسيين، في تحليل أسباب تخلف المسلمين وسبل التقدم من جديد، وقضايا الإصلاح الاجتماعي والتنظيم الإداري والسياسي في الدولة العثمانية، ثم نتناول فقه الشورى ومعالم القراءة الإسلامية للديمقراطية، بعد إخفاقات الطرحين الديمقراطي الليبرالي والديمقراطي الشعبي المتأثر بالماركسية، الذي ارتبط بالنظم القومية التي تلت النظم الليبرالية.

مما دفعنا إلى تعريف التيار الإسلامي ودراسة تكوينه، وتحليل مضمون خطابه فيما يتعلق بفقه الشورى والديمقراطية، وذلك من خلال عرض ومناقشة مواقف وأفكار عدد من العلماء والمفكرين، من بينهم الشيخ محمد يوسف القرضاوي، والأفغاني، والترابي وعبدالرحمن الكواكبي وفهمي هويدي.

ثم ننتقل لدراسة موضوع أهل الحل والعقد والنخبة الحاكمة انطلاقًا من مقولة «ريمون أرون» باستحالة المشاركة المباشرة لعموم الشعب وحتمية حكم النخبة «الأوليجارشية»، لنناقش الاجتهادات الفقهية فيما يتعلق بالسؤالين التاليين:

- ما هي طبيعة النخبة الحاكمة؟

- ماهي آليات وقواعد اللعبة التي تربط هذه النخبة بالشعب؟ وما هي الضمانات التي يتمتع بها هذا الأخير؟

وننتهي إلى طرح المهام الملحة أمام فقه الشورى والديمقراطية الإسلامية في صيغة التساؤلات التالية:

ما هي القواعد التي يضعها المجتمع لضمان حسن تطبيق الشريعة التي نعترف، من حيث المبدأ، بأنها تتضمن قيم الحق والخير وحماية المحكوم من استبداد الحاكم؟

ماهي التنظيمات التي من شأنها درء خطر استئثار نخبة تاريخية معينة بالتفسير الأحادي للشريعة الإلهية باسم الشعب أو باسم التخصص في فقه الشريعة الإلهية ؟

كيف نعالج نزوع كل جماعة تمسك بمقاليد السلطة إلى إقفال باب الاجتهاد أمام الجماعات الأخرى، وإقصاء محاولات التجديد من داخل التراث إلى خارج إطار الفقه الإسلامي، ودفعها إلى العمل في اتجاه مغاير، والاعتماد على مصادر أخرى قادمة من الخارج؟

هذه التساؤلات وغيرها تعبر عن حالة التأزم بين الفكر الإسلامي في حالته الراهنة وبين الديمقراطية، وهي كما يقول «غسان سلامة» ردًا على انتقادات «جان ليكا»، ليست حكرًا على التيار الإسلامي وحده ولكن تشمل جميع التيارات العاملة والفاعلة في المجتمعات العربية الإسلامية.

ونحن نطرح في هذا الصدد مشكلة تخالف أكثر الحركات الإسلامية تشددًا مع أكثر علماء الغرب حقدًا وجهلاً بتراثنا وواقعنا ـ مثل «تالكوت بارسونز» و«هنتنجتون» ـ في القول بأن مبادئ الديمقراطية لا تتوافق مع التراث الإسلامي. ونبين أن غاية حركات الإصلاح الإسلامية هي تجاوز مراحل الجمود والانحطاط التي كرست علاقات الاستبداد، في حين أن أصول العقيدة الدينية منها براء.

ثم نلتفت بعد ذلك إلى مسألة حدود وتناقضات الديمقراطية كما تمارس في الحضارة الغربية، ونوضح كيف أن الخطر الحقيقي الذي تتعرض له الديمقراطية يأتي اليوم من مجتمعات نشأتها في أوربا والولايات المتحدة وفي هذا الصدد نعرض ونحلل آراء ومواقف العديد من المفكرين والمحللين الاستراتيجيين الغربيين ونتناولها من خلال المحاور التالية:

- الاستخدام الانتقائي للديمقراطية في الاستراتيجية الغربية.

- الديمقراطية واستراتيجيات التنمية.
- الديمقراطية واستراتيجية الحرب والسلام.
- الديمقراطية بين الدولة والمجتمع المدني.

وننتهي إلى مناقشة المفهوم الجديد للمجتمع السياسي كنظرية عامة في المشاركة تهدف إلي تجنب شمولية الدولة وتفتت المجتمع المدني، وتعمل على تفادي سلبيات الديمقراطية الليبرالية بتوسيع حقل المشاركة السياسية أمام كافة فئات المجتمع، دون أن يوقعنا ذلك في مثالب الديمقراطية الشعبية التي تحتكر فيها فئة أو طبقة تمثيل الشعب وتفرض بالتالي ديكتاتوريتها الشمولية.

ونختم هذه الورقة حول «الإسلام والحضارة: حوار أم صراع» باستعراض لواقع التفاعل الحضاري وآفاق المستقبل، من خلال قراءة مكثفة لمجالات الحوار والصراع، رأينا أن نقتصر فيها على أفكار كل من «السيد يسين» و«برهان غليون» و«سمير أمين»، حتى نتمكن، أولاً، من تقديم تصور واضح ومحدد، رغم جزئيته، للإشكاليات المطروحة التي تتساوق فيها أزمة المجتمعات العربية الإسلامية مع الأزمة العالمية الناجمة عن الثورة التقنية والمعلوماتية وتحديات العولمة المبتورة المترتبة عليها، وحتى نتمكن، ثانيًا، من تقديم بعض السيناريوهات المتوقعة لمصير المجتمعات العربية الإسلامية في خضم التحديات الداخلية والخارجية في عالم يفتقد اليقين وتسود فيه اليوم القيم الاقتصادية على حساب القيم الروحية والثقافية.

الإسلام والحضارة : صراع أم حوار ؟

تقديم
جدل «الإسلام والحضارة الغربية»

بعد قرون من السُّبات العميق تراجعت فيها حدود دار الإسلام وتمزقت جغرافيتها، وتوقفت عن أداء دورها الحضاري والمساهمة في جدلية الصراع والحوار بين الشعوب والأمم، يمكننا أن نؤرخ للبدايات الداخلية للنهضة العربية الإسلامية الحديثة بأواخر القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر، مع كل من محمد بن عبد الوهاب زعيم دعوة «الموحدين» في العيينة والدرعية بالجزيرة العربية، وفي مصر مع الزبيدي صاحب «تاج العروس».

وأيًا كان تقييمنا للحملة الفرنسية على مصر والشام، وما يتداوله عدد من المحللين الغربيين والعرب من القول بأنها قضت على البذور المحلية للاقتصاد الرأسمالي، فنحن لا نغالي حين نقول إن الصدام العسكري بين الحضارتين كان من نتائجه إعاقة اجتهادات الإصلاح والتجديد الصادرة من الشروط الذاتية للحضارة العربية الإسلامية وطرح الإشكالية الحضارية طرحًا مختلفًا باعتبارها إشكالية التخلف واللحاق بركب التقدم في إطار ثنائية الأنا والآخر «الإسلام والحضارة الأوربية». وفي سياق المثول بين يدي الآخر والامتثال للشروط الوافدة للحداثة الغربية.

إن تاريخ العلاقة المعقدة بين الحضارة العربية الإسلامية وأوربا يبدأ منذ عصر الفتوحات الأولى والحروب على حدود الدولتين الأموية والعباسية ثم الحروب الصليبية

والاحتلال الاستيطاني الأوربي في بلاد الشام وفلسطين فيما كان يسمى آنئذ بدويلات «الشرق اللاتيني»، قبل أن تحررها جيوش صلاح الدين.

وبعد الانتصارات الساحقة لقبائل الغزاة الأتراك العثمانيين في القارة الأوربية ـ التي ما زالت عالقة بالذاكرة الأوربية وخاصة في شرق ووسط أوربا ـ لم يعمل العثمانيون على التحالف مع فلول العرب والبربر للدفاع عن الحضارة الإسلامية في بلاد الأندلس، بل آثروا إلا أن تغزو جحافلهم البلاد العربية الإسلامية وأن يسقطوا الدولة المملوكية في مرج دابق.

وبالرغم من أهمية الدور التاريخي للدولة العثمانية في نشر الإسلام ـ بعد ذلك ـ والحفاظ على دار الإسلام في مواجهة أطماع الغرب لقرون طويلة؛ إلا أنه من الجدير أن نذكر في المقابل ذلك الخيار التاريخي الحاسم بنقل عاصمة دار الإسلام من جغرافيتها العربية التقليدية إلى بلاد الإغريق على مضيق البوسفور نقطة التلاقي بين أوربا وآسيا الصغرى، وفقدان العربية والعروبة سيادتهما إلى حد التهميش في الإمبراطورية الجديدة، والدور الذي لعبه نظام الامتيازات الأجنبية، الذي بدأ في عصر سليمان الفاتح «القانوني» في أوج قوته وازدهاره، وانتهى بالتدخل السافر في الشؤون الداخلية للبلاد العربية الإسلامية طوال فترة احتضار الرجل المريض ثم اقتسام أشلائه بين قوى الاستعمار الأوربية.

لكن تاريخ التفاعل الجدلي بين الحضارة الإسلامية بتناقضاتها والحضارة الغربية بتناقضاتها أيضًا، يطوي مع الجروح الغائرة الكثير من الصفحات الناصعة للحوار الحضاري الذي يمثل اليوم مرجعية حضارية تاريخية يعتز بها ورثة الحضارة الإسلامية في إسبانيا المسيحية التي ترفع اليوم لواء الحضارة الأندلسية بمعمارها وموسيقاها وتراثها الفكري القائم على الحوار والاعتراف بالآخر، كشكل من أشكال التميز والخصوصية الحضارية الأندلسية وسط المحيط العام للوحدة الأوربية وفي مواجهة العولمة الجديدة.

وإذا كان هذا هو الحال في نهاية القرن العشرين وبداية الألفية الثانية ، فإن معالم التفاعل الخلاق بين الإسلام والغرب تتجاوز الأندلس والعصر الوسيط إلى نشوء الحركة الإنسانية في أوربا التي أعدت لعصر النهضة الحديثة في أوربا .

يشهد على ذلك المفكر الماركسي لويس عوض ـ صاحب المواقف المعروفة إزاء دعوات الإسلام السياسي ، والمناضل من أجل الديمقراطية والمواطنة وحقوق الإنسان ـ الذي كان في الوقت نفسه من أشد الكتاب احتفاءً واعترافًا بالحضارة العربية الإسلامية ومنجزات عصرها الذهبي التي قامت على أساس إعلاء قيمة العقل والعلم وحرية الفكر .

الفصل الأول

الإسلام ومبادئ حقوق الإنسان

النزعة الإنسانية في الإسلام وأثرها في النهضة الأوربية

إن ازدهار الثقافة العقلية والعلمية الإسلامية، وانفتاحها المؤثر على الآخر هو ما يعنيه لويس عوض حين يقرر: إن روح الإسلام أقرب إلى الهيومانية العقلانية، التي مهدت لعصر النهضة الأوربية حين أعلت من قيمة العقل والإنسان وحقه في الحرية والاختيار . . . وبلغت حد القول إن الإنسان هو سيد مصيره وسيد الكون وبمقدوره أن يسوس الحياة على الأرض بالعقل والعلم. (١)

فكما يقول مؤلف كتاب «الإسلام والأصولية التاريخية» كان النموذج الحضاري العربي الإسلامي، أرقى حصيلة متوفرة تمثلها رواد الحركة الإحيائية في أوربا (٢)، سواء في عملية التأسيس الحضاري الجديد، أو في استراتيجية الالتفاف حول العصر الوسيط، المتمثل في مؤسسة الكنيسة المسيحية والفكر المدرسي آنذاك. (٣)

يشهد على ذلك بيكو دو لا ميراندولا الذي قال في مقدمة كتابه (المقال حول كرامة الإنسان) .Oratio de hominis dignitate محدداً منذ البداية المصدر العربي لنموذج الحركة الإنسانية في النهضة الأوربية: «أيها الآباء المبجلون، لقد قرأت في كتب العرب . . . أنه ليس في الكون ما هو أجدر بالتعظيم والتبجيل من الإنسان». (٤)

هذا ما يؤكده سيد قطب في حديثه عن قيمة الإنسان في الإسلام بقوله إن «المشيئة العليا تريد أن تسلم لهذا الكائن الجديد في الكون زمام هذه الأرض، وتطلق فيها يده، وتكل إليه إبراز مشيئة الخالق في الإبداع والتكوين، والتحليل والتركيب، والتحوير

والتبديل، وكشف ما في هذه الأرض من قوى وطاقات وكنوز وخامات، وتسخير هذا كله بإذن الله في المهمة الضخمة التي وكلها الله اليه . . . » . [٥]

إن الحرية والمساواة هما روح ميثاق الإسلام وشرعه. هذا ما يؤكده القرآن الكريم بقوله ﴿ **قل جاء الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر** .. ﴾ وما تؤكده الممارسة العملية لحقوق الإنسان في عهد الخليفة العادل عمر بن الخطاب حين أصر على معاقبة ابن عمرو بن العاص وأمر بأن يسمح للطفل القبطي بأن يرد الصفعة بقولته الشهيرة «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً ؟» .

تلك المقولة التاريخية في كرامة الإنسان، بعد أن فعلت فعلها في رسم معالم النموذج العربي الإسلامي للحركة الإنسانية الأوربية، عادت لتمارس فاعليتها على أرض الكنانة من جديد في جواب زعيم الثورة العرابية على الخديوي توفيق في ميدان عابدين : «إن الله خلقنا أحراراً ولم يخلقنا عقاراً، والله الذي لا إله إلا هو نحن لن نورث ولن نستعبد بعد اليوم» .

من كرامة الإنسان إلى حقوق الإنسان

إن قيم الحرية وكرامة الإنسان وحقوقه وواجباته في الإسلام تتفق مع المبادئ الجوهرية في الأديان السماوية والمذاهب الإنسانية لكنها لا تخضع بالضرورة للقراءات والشعارات الشائعة لحقوق الإنسان، ولا تدخل بالضرورة ضمن أدبياتها؛ لأن حقوق الإنسان مفهوم سياسي حديث له سياقاته الخاصة، ولا يحق له، بالتالي أن يستأثر وحده بتقرير مبادئ الحق والعدل والحرية والمساواة، وأن يرهن ـ خاصة في استعمالاته الإعلامية والسياسية الملتوية في حقل العلاقات الدولية ـ صفحات الكفاح من أجل الحرية والكرامة البشرية في العصور السابقة وفي كل مكان .

فليست حقوق الإنسان كما يقدمها الغرب اليوم ويريد أن يفرضها على بقية حضارات العالم إلا مجرد قراءة علمانية معاصرة وخاصة لما سبق وأقرته الرسالات السماوية واجتهدت لتحقيقه الجماعات والأمم البشرية في التاريخ.

والملاحظ أن هذه القراءة الغربية، بالرغم من أشكالها الوضعية العلمانية، تعتمد في جوهرها على فكرة الحقوق الفطرية للإنسان باعتباره إنسانًا؛ أي للإنسان بألف ولام التعريف كاسم جنس كما يقول النحاة؛ لكنها تؤسس على هذه الفكرة عن الحق الفطري الطبيعي للإنسان العام المجرد، مجموعة من الحقوق السياسية الوضعية التي تفك الإنسان الكلي إلى تعيناته الفردية (الأفراد)، والحق إلى الحقوق والحرية إلى الحريات ... الخ. وهي بالتالي أداة سياسية لها شأنها في الدفاع عن الذوات الفردية والأقليات الدينية واللغوية والعرقية والجنسوية ضد النظم الشمولية والممارسات القمعية.

والإسلام ـ دينًا ـ يقوم على تحقيق السلام على الأرض بالتسليم لإله واحد، وتحرير الإنسان من سائر أشكال العبودية لغيره، وإطلاق يديه في الأرض باعتباره خليفة الله فيها، لتكون بمثابة ملكوت الحرية والكسب الإنساني.

والإسلام ـ حضارة ـ لا يخرج في تاريخه عن قانون التاريخ العام الذي هو كما يقول هيجل قانون الصراع في سبيل الحرية، فكما يقول روجيه جارودي: لقد أتى الإسلام برؤية حركية جديدة للعالم وللمجتمع نسخ بها الرؤية السكونية للتسلسلات الاجتماعية الدموية. فبعث قيمة المسؤولية الشخصية ... وأحيا نموذجًا للإيمان المطلق بالله وللتسليم لإرادته يعتبر الصورة الذروى للحرية.(٦)

ونحن اليوم نعيش في مرحلة تحولات عالمية كبرى، تشهد سقوط الحواجز والمسافات بين مختلف المجتمعات في بقاع الأرض، مما يتيح إمكانية التواصل والحوار بين مختلف الأديان والثقافات، ومما يعني ـ من حيث المبدأ ـ ضرورة أن نعمل من أجل أن يتلازم التواصل الاقتصادي مع التواصل الثقافي بين الحضارات، وهذا لا يتحقق عن

طريق الرغبة في الهيمنة من قبل ثقافة مركزية والبطش والتنكيل بباقي ثقافات العالم، ولكن بالوعي بأن تراث ثقافات الآخر هو جزء من تراث الذات، كما أن تراث الذات هو مصدر أساسي ومكون من مكونات تراث الآخر.

إن الإسلام يقر الاختلاف ويجعله سبيل التعايش والتعارف ﴿ **يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبًا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير** ﴾. (الحجرات، آية ١٣)

والأمة الإسلامية لا تعرف عصبية العرق، وقوام البشرية ليس هو الرابطة القبلية ولكن رابطة الأخوة الإنسانية، فالله خالقها، والله بالتالي ليس رب المسلمين وحدهم ولكنه رب العالمين. وعلى كل مسلم يعي بمعاني ما يقرأ في كتاب الله أن يكون عادلاً ورحيمًا بأخوته في الإنسانية ذلك ﴿ **إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي يعظكم لعلكم تذكرون** ﴾ (النحل، آية ٩٠).

وكما يقول ابن القيم الجوزية : «كل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها . . . فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل، فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه»[٧].

إن كتاب الله يخاطب الإنسانية جمعاء ويتوجه للناس كافة وليس، كما يماري بعض أعداء الإسلام، كتابًا عربيًا موجهًا للعرب وحدهم.

يقول الله تعالي ﴿ **قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعًا** ﴾ (الأعراف، آية ١٥٨).

ويقول رسوله الكريم «إن كل رسول أرسل لقومه وأنا أرسلت للناس كافة»[٨].

والرسالة الموجهة للناس كافة هي بالضرورة رسالة إنسانية، وإذا كان هناك فارق وجودي بين الله والإنسان، فإن نتيجة هذا الفارق ـ كما يقول هـ. جيب[٩] ـ هي تساوي جميع البشر أمام الله.

والله سبحانه وتعالى الذي خلق الناس جميعًا وكرم الإنسان ذلك التكريم بسجود الملائكة، وبعهد الخلافة على الأرض، لا يشق عليه ولا يطالبه بأن يكون نسخة مطابقة لمثال طوبوي مجرد، فهو يعلم تناقضات النفوس البشرية ويتعامل معها واقعيًا:

﴿ **يريد الله أن يخفف عنكم وخلق الإنسان ضعيفًا** ﴾ (النساء، آية ٢٨).

﴿ **وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها إن الإنسان لظلوم كفار** ﴾ (إبراهيم، آية ٣٤).

﴿ **قل لو أنتم تملكون خزائن رحمة ربي إذا لأمسكتم خشية الإنفاق وكان الإنسان قتوراً** ﴾ (الإسراء، آية ١٠٠).

﴿ **وكان الإنسان عجولاً** ﴾ (الإسراء، آية ١١).

﴿ **إن الإنسان خلق هلوعًا، إذا مسه الشر جزوعًا، وإذا مسه الخير منوعًا، إلا المصلين** ﴾ (المعارج، آيات ٢٠-٢١).

﴿ **وحملها الإنسان إنه كان ظلومًا جهولاً** ﴾ (الأحزاب، آية ٧٢).

﴿ **إن الإنسان لربه كنود، وإنه على ذلك لشهيد، وإنه لحب الخير لشديد** ﴾ (العاديات، آيات ٦-٨).

﴿ **وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة، قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك، قال إني أعلم ما لا تعلمون** ﴾ (البقرة، آية ٣٠).

لهذا كله يقول محمد إقبال في كتابه (أسرار الذات) إن الله هو الذات الفريدة الخلاقة، وعملية خلقه للكون ما تزال مستمرة، ويشترك الإنسان معه بتحمله مسؤولية إحلال النظام محل الفوضى. فلقد خلق الله الأرض مسرحًا لفعالية الإنسان الخلاقة.[١٠]

الحقوق الاقتصادية والاجتماعية للإنسان

لقد خلق الله الإنسان وأعطاه حرية الكسب والاختيار، لذلك فبالرغم من تناقضات النفس الإنسانية، بل بالأحرى بسبب هذه التناقضات تتحقق قيمة حرية الإرادة الإنسانية في أعماله، في فعل الخير واقتفاء الحق وإقامة العدل، أي أن محك هذه الحرية هو العمل الذي يتحقق به كسب الفرد وكسب الجماعة.

﴿**قل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون**﴾ (التوبة، آية ١٠٥).

﴿**إني لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى**﴾ (آل عمران، آية ١٩٥).

فبالعمل يتحرر الإنسان، وبالتالي تكون قيمة العمل حق من الحقوق وواجب من الواجبات شأنها في ذلك شأن العديد من القيم القرآنية التي يتوحد فيها جانب الحق من جهة وجانب الواجب من جهة أخرى، والرسول عليه الصلاة والسلام كان يحض على العمل ويعد من يحيي الأرض الميت بأحسن الجزاء في الدنيا والآخرة، ويقول إن من رأى الأرض تزلزل زلزالها إيذانًا بالقيامة، وكانت في يده نبتة فعليه أن يزرعها، فالعمل في الإسلام حق وواجب ديني ومدني، والإنسان الذي لا يعمل عبء على الجماعة، يهدر ببطالته كرامته الإنسانية، ويتخلى عن دوره في الحياة الدنيا، ويخل بعهد الخلافة على الأرض وتعميرها.

والإسلام يدعو إلى سعادة الإنسان بالعمل الصالح في الدنيا قبل أن يلقى سعادة الآخرة. وثروة الإنسان التي يجنيها بعمله مستحبة لأنها تنفع أسرته وعشيرته وأمته. وبذلك سبق الإسلام بفضائله في هذا المضمار ما يسميه ماكس فيبر فضائل البروتستانتية التي تعتبر العمل ركنًا من أركان التقوى، والتي تعتبر النجاح الاقتصادي دليلاً على نعمة الله ورضاه.

لقد كان النبي وعدد كبير من الصحابة من التجار، وكانت التجارة هي مدرسة قريش التي هيأت لها حكم المسلمين وأهلتها لمهمتها التاريخية الكبرى في التعامل مع الشعوب الأخرى وأكسبت العرب والمسلمين انفتاحًا على العالم.

وهذا ما يفند آراء من يقولون إن الإسلام علة تخلف المسلمين، وإن الإسلام لم ولن يعرف الازدهار الاقتصادي الصناعي الذي عرفه الغرب بفضل مبادئ البروتستانية.

لقد سبق الإسلام معاهدة الحقوق الاقتصادية للإنسان، بتأكيده على العلاقة بين العمل والحرية من خلال مفهوم الكسب، الذي يصل العمل في الدنيا بالثواب في الآخرة، ويجعل من حق العمل واجبًا دينيًا وبرهانًا من براهين التقوى.

ونحن نجد لدى ابن خلدون ـ قبل ماكس فيبر بعدة قرون ـ محاولة للتنظير لقيمة العمل الاقتصادي بناءً على روح الكتاب وحرفه، حيث يقول في «المقدمة»: «والله سبحانه خلق جميع ما في العالم للإنسان . . . ويد الإنسان مبسوطة على العالم وما فيه، بما جعل الله له من الاستخلاف . . . والكسب الذي يستفيده البشر إنما هو قيم أعمالهم، ولو قدر لأحد عطل عن العمل جملة، لكان فاقد الكسب بالكلية، وعلى قدر عمله وشرفه بين الأعمال، وحاجة الناس إليه، يكون قدر قيمته، وعلى نسبة ذلك نمو كسبه أو نقصانه». (١١)

فليس من العجيب إذن أن يعلن روجيه جارودي تقديره للإسلام في تنظيماته المهنية التي كان بها أسبق من أوربا إلى التنظيمات الحرفية والعمالية التي لم تعرفها أوربا إلا بعد ذلك، وليس هناك تعبير أصدق وأشرف على تفوق الحضارة الإسلامية من وصف أناتول فرانس لعام (٧٣٢) الذي انتصر فيه شارل مارتل على المسلمين في معركة بواتييه، بأنه أظلم عام في تاريخ فرنسا لأنه ـ على حد قوله ـ العام الذي تراجعت فيه الحضارة العربية أمام البربرية الفرنسية. (١٢)

الإسلام وشروط الحوار حول حقوق الإنسان

نعم تبدو الهوة اليوم واسعة بين حقيقة قيم الحرية والعدل والمساواة في الإسلام وبين واقع التسلط والاستبداد والتخلف والتبعية في المجتمعات العربية الإسلامية.

بيد أن الإسلام، كحضارة، إذا كان لا يملك في هذا العصر أدوات الانتاج وقدرات المبادرة العملية والتنظيمية للمساهمة الفعلية في تشكيل معالم النظام العالمي، فإن الإسلام، كدين، يبقى معياراً للقيم الإنسانية الهادية التي ينبغي اعتبارها والرجوع إليها لتوجيه عمليات التنمية وللتحكم في التغيرات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية المتسارعة، حتى لا تتحول مسيرة الحضارة العالمية إلى سباق أعمى دون وازع أو رادع أو اندفاع للأمام دون هدي ورشاد.

ولعل هذا المعنى هو الذي يفسر تحفظ المملكة العربية السعودية على وثيقة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان التي صدرت عن الأمم المتحدة عام ١٩٤٨م.

فهناك دولتان تحفظتا على هذا الإعلان : الاتحاد السوفييتي، والمملكة العربية السعودية، تحفظ الاتحاد السوفييتي على أساس أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان متحيز للحقوق السياسية على حساب الحقوق الاقتصادية والاجتماعية، والسعودية تحفظت على أساس أن مصدر حقوق الإنسان مصدر علماني غربي، ولم يأخذ في اعتباره القيم المطروحة في الأديان السماوية.

تم إصلاح الخلل الأول بمعاهدة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية في الستينيات التي أحدثت نوعًا من التوازن النسبي بين الحقوق السياسية والحقوق الاقتصادية والاجتماعية، أو بلغة أخرى بين الديمقراطية والعدالة الاجتماعية.

والموضوع المطروح على الساحة العالمية الآن هو موضوع هل هناك تناقض بين حقوق الإنسان بالمعنى الغربي للمصطلح، الذي أصبح يفرض نفسه باعتباره المعنى

العالمي للكلمة، وبين الإسلام أم لا ؟ والسؤال الذي يطرحه التحفظ السعودي الآنف الذكر، هو هل الخلاف أو الاختلاف بين المعنيين خلاف تناقض يستحيل حله أم تعارض يمكن تجاوزه بالتكامل والحوار ؟

يعتمد السيد يسين في الإجابة على هذا السؤال على دراسة فتحي عثمان في كتابه «حقوق الإنسان في الإسلام» الذي يحدد نقاط الخلاف ومنها :

- إن حقوق الإنسان بالمعنى الغربي للكلمة هي علاقة بين الفرد والمجتمع والدولة. ولكن بالمعنى الإسلامي هي علاقة الإنسان بالله بالإضافة إلى علاقته بالمجتمع والدولة. فهناك حقوق الله في الإسلام، وفي العقوبات هناك تفرقة بين حقوق الله وحقوق الناس، أما المفهوم الغربي، فهو مفهوم علماني، يفصل بين الدين والسياسة والقانون الاجتماعي.
- إن المفهوم العالمي يركز فقط على الحقوق ولا يعطي اهتمامًا كافيًا لمسألة واجبات المواطن إزاء المجتمع، بينما هناك توحد في الإسلام بين الحقوق والواجبات، يصل في بعض الأحيان إلى أن تفقد بعض الحقوق هذه الصفة لتصبح بمثابة واجبات وفروض.
- إن الحضارة الغربية استقر فيها مبدأ سيادة القانون، فالأمور غير متروكة لتغير مزاج السلطان وأهواء من يحكمون، أو هكذا من حيث المبدأ على الأقل.

والتقنين، بمعنى جمع الأحكام الخاصة بكل ميدان في سجل قانوني خاص يتم نشره، يسمح لجميع الأفراد بالاطلاع عليه فيعرف كل منهم حقوقه وواجباته.

والتقنين بهذا المعنى يعتبر تقدمًا حضاريًا هامًا يرتبط بمبدأ سيادة القانون، فإذا غاب التقنين ظهر التعسف.

والمشكلة أن هناك مجتمعات إسلامية لا يطبق فيها مبدأ سيادة القانون، كما أن غياب التقنين وبالتالي غياب التوصيف القانوني للتهم والجرائم، والتحديد الدقيق

للحقوق والإجراءات القانونية المتعلقة بشروط القبض والاعتقال والمحاكمة، يجعل الفرد بلا حول ولا قوة أمام السلطات، فاقداً لإمكانيات التوقع والتنبؤ.

أما المجتمعات الإسلامية التي تمت فيها محاولات تقنين الشريعة الإسلامية، والتي استعانت بالطبع بالنماذج القانونية المتقدمة في أوربا، فلقد ثبت فيها أن القانون المدني الإسلامي المرتكز على الشريعة الإسلامية لا يختلف كثيراً عن مثيله الغربي، بل إنه يتقدم عليه في بعض المجالات، والدليل على ذلك أن نظرية التعسف في استعمال الحق نظرية إسلامية قديمة سبق بها القانون الغربي.

ففي مصر عندما قام السنهوري باشا عام(١٩٤٨م) بصياغة القانون المدني، استقاه من الشريعة الإسلامية، وانتهت المعركة بينه وبين جماعة الأخوان المسلمين الذين صاغوا قانونًا إسلاميًا معارضًا إلى تبين حقيقة أساسية وهي أن غالبية الفروق فروق في المصطلحات، فالقانون المدني الإسلامي قانون متطور، لا يمثل مشكلة على الإطلاق في التعامل مع متطلبات العصر.

أما المشكلة المطروحة فهي الخاصة بالقانون الجنائي، وتتعلق بمسألة الحدود. فالذي يبدو والذي يركز عليه الناقدون للإسلام هو الطابع الجزائي للشريعة الإسلامية المتمثل في العقوبات وخاصة العقوبات الاستئصالية مثل القتل والرجم وقطع اليد الخ.

لكن فضلاً عن أن هذا الوجه الصارم للشريعة الإسلامية لا يعبر عن حقيقة الإسلام وقوله تعالى: ﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾ (البقرة، آية ١٨٥) وقول نبيه الكريم «إن الله يحب أن تؤتى رخصه كما يحب أن تؤتى فرائضه».

لذلك نجد لدى الفقهاء ورجال القانون والمفسرين من يؤكد: أن الحدود الإسلامية هي عقوبات تهديدية، للردع العام، لم يكن المقصود منها التطبيق الحرفي الدائم والتام.

والحق أن الشريعة الإسلامية سواء فيما يتعلق بالعقوبات الاستئصالية التي تصطدم بالضمير الإنساني المعاصر، أو فيما يتعلق بوضع المرأة في المجتمع وخاصة مسألة تعدد الزوجات، هو في حقيقته أكثر مرونة وإنسانية ورحمة مما يبدو ومما يتم تطبيقه على أرض الواقع الاجتماعي في ظروف التخلف الحضاري الراهن، وحتى لا نسرف في تناول الجزئيات التفصيلية، ربما يفيدنا أن نضيف إلى مقولة الدكتور علي راشد حول وظيفة الردع التهديدية للحدود في الشريعة الإسلامية، أن تعليق الأحكام على المستحيلات، إذا كان لا يعني التحريم لأن الله تعالى يعلم نسبية الحياة وتغير الأحوال الاجتماعية والاقتصادية وتناقض النفوس الإنسانية، فهو ضرب من التعجيز الذي يجعلنا ننظر بعين مختلفة تمامًا للشريعة الإسلامية في ميدان العقوبات الجنائية، وفيما يتعلق بوضع المرأة في المجتمع.

وربما يكون من المفيد هنا أن نشير في موضوع المرأة وتعدد الزوجات إلى موقف الشيخ مصطفى عبد الرازق شيخ الأزهر الأسبق، الذي يجعل تعدد الزوجات مشروطًا بحرف الفاء في قوله تعالى: ﴿**فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع**﴾ فهو يربط هذه الجملة بما سبقها، إذ ليست هناك جملة في العربية تبدأ بحرف الفاء إلا وهي متعلقة أو مشروطة بما قبلها، وهو قوله تعالى في يتامى النساء ﴿**وإن خفتم ألا تُقسطوا في اليتامى**﴾. فالآية الثالثة من سورة النساء كاملة هي ﴿**وإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم ذلك أدنى ألا تعولوا**﴾.

وأيًا كانت نتائج اجتهادات الشيخ مصطفى عبد الرازق ومن تبعه كالشيخ محمود شلتوت شيخ الأزهر الأسبق أيضًا، فإن المتفق عليه لدى جميع المذاهب والأئمة هو ما أكده من قبلهم الإمام محمد عبده شيخ الجامع الأزهر الأسبق بالربط بين تعدد الزوجات

وضرورة العدل واستحالته في نفس الوقت، تفسيراً لقوله تعالى ﴿ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم﴾ (النساء، الآية ١٢٩).

هناك بالطبع تعارضات في الفقه والتفسير ـ تحتاج لاجتهاد المجتهدين لتوضيحها وحلها ـ بين الحالة التاريخية الراهنة للقانون الجنائي في المجتمعات الإسلامية وبين الضمير الإنساني الذي لم يعد يقبل العقوبات الاستئصالية ولم يعد يتحمل عقوبة الإعدام وأصبح اليوم يمثل قوة ضغط عالمية تعارض عقوبات الإعدام في العالم وفي الولايات المتحدة على وجه التحديد.

ونحن نقول إن هذا التعارض ينبغي رفعه لصالح الإسلام ولمصلحة الإنسانية، ولا نقول إن هناك تناقضًا بين الإسلام كدين ـ يؤكد كرامة الإنسان وحريته على النحو الذي بيناه من قبل ـ وبين القيم التي ينبغي أن يرتكز عليها في نهاية التحليل مفهوم حقوق الإنسان.

ونحن نشاهد الآن نمو حركة عالمية لإعادة القيم الروحية والأخلاق كركن أساسي من أركان النظام العالمي، بعد أن أغفلتها الوضعية العلمانية في العصر الحديث، وكما يشير الأستاذ السيد يسين، هناك في شبكة الإنترنت موقعًا عنوانه Global ethical code يحتوي العديد من المشاريع لإعلان عالمي جديد لحقوق الإنسان تعتمد المرجعيات الأخلاقية والدينية للثقافات العالمية المختلفة، ومن أهم هذه المشاريع مشروعًا يتميز بما يلي :

- أنه يستمد القيم الأخلاقية من الأديان الثلاثة اليهودية والمسيحية والإسلام. وهذه علامة إيجابية في طريق حوار الحضارات.
- أنه يعتمد في مصادره على التراث الأخلاقي للإنسانية، لأن خارج الديانات السماوية هناك تراث أخلاقي لابد من أخذه في عين الاعتبار أيضًا.
- أنه يعتمد أيضًا على ما يسمى بالثقافة المدنية، والمقصود بذلك ثقافة الديمقراطية والتعددية السياسية.

هذه هي الأسس الثلاثة المطروحة اليوم ـ في إطار الحوار الحضاري وعلى شبكة الإنترنت أداة ورمز العولمة الجديدة ـ من أجل صياغة مشروع عالمي بمعنى الكلمة لحقوق الإنسان، مما يعد ردًا إيجابيًا على الاعتراض القائل بأن حقوق الإنسان لا تضع في عين الاعتبار المرجعية الروحية والدينية وتقع بذلك في تعارض مع القيم الإسلامية.

وفي انتظار اجتهادات المجتهدين والحوار الحضاري البناء الذي لن يسلم من العقبات القادمة من داخل المجتمعات الإسلامية ومن القوى المركزية في الغرب التي تريد أن تفرض هيمنتها الثقافية والحضارية على باقي العالم، فإن أفضل الطرق فيما نرى للتعامل مع مسألة القيم الروحية وحقوق الإنسان هو إدراجها داخل الإشكالية الأساسية التي تواجهها المجتمعات العربية الإسلامية الحديثة والمعاصرة، وهي إشكالية الديمقراطية ـ التي سنتناولها في الفصل التالي من هذه الورقة ـ في مفهومها المتكامل الذي يجمع بين الحرية السياسية والعدالة الاجتماعية.

وسوف نتناول في هذا الفصل مسألة السلطة السياسية والنظم السياسية باعتبار أنها حكم الإنسان للإنسان، فالإسلام كما يقول أحمد كمال أبو المجد لا يقيم حكومة دينية، والسلطة السياسية لا تستمد شرعيتها ـ وفق إجماع أهل السنة ـ من أي مصدر إلهي، ورضاء الشعب هو مصدر شرعية السلطة في المجتمع الإسلامي.

وكما يقول فهمي هويدي: إن الإسلام لا يعرف عصمة لأحد، حاكما كان أم إماما، ولا يعطي لكائن من كان، فردا كان أو جماعة، لاحق الحكم باسم الله ولاحق احتكار السلطة، ولاحق فرض أي اجتهاد على الناس، والشورى الملزمة هي قاعدة الحكم وشرط صلاحيته، والمعارضة واجب وليست حقا فقط حيث الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو فرض عين على كل مسلم ومسلمة... وأي قارئ منصف لتاريخ المسلمين وآراء أئمتهم يعرف جيدا أن السلطة الدينية لم تقم يوما في دولة الاسلام، وأن إحدى المشكلات التي واجهت الدولة لم تكن الحكم باسم الله ولا قداسة الأشخاص أو

الآراء ، ولكن المشكلة الأساسية كانت اجتراء المسلمين على السلطة وخروجهم عليها باسم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

أما شعار حاكمية الله الذي ترفعه القوى الإسلامية في مواجهة تعسف السلطة ، فليس المقصود به التنظير لحكومة دينية ولنظام سياسي مثالي هو حكم الله للبشر ، بقدر ما هو دعوة لتطبيق حقوق الإنسان في مواجهة تسلط البشر .

ذلك أنه لا يكفي في المطلق أن يستظل الحاكم ونظام الحكم بالشرع الإلهي وبالقيم الأخلاقية دون قواعد تحدد علاقة الحاكم بالشعب ورقابة المحكومين على الحكام ، وتنظم ممارسات السلطة وهيئاتها ومؤسساتها ، وكيفية التشريع والقضاء والتنفيذ ، وأسس تكوين الجماعة السياسية والنخبة الحاكمة ، وغيرها من المسائل التي تحتاج إلى إجابات فقهية ومؤسسية تتلاءم مع احتياجات العصر .

إن اعتماد الحوار الجاري اليوم حول حقوق الإنسان على المصادر الدينية السماوية والثقافات العالمية والمفهوم المدني للديمقراطية والتعددية ، هو السبيل الوحيد لصياغة معالم نظام عالمي جديد يرعى حقوق الله وحقوق البشر .

ومهمة الفكر الإسلامي اليوم هي النضال من أجل تحقيق هذه الغاية في دار الإسلام أولاً ، وفي دار الإنسان على وجه العموم .

الفصل الثاني
الإسلام والديمقراطية

الإسلام وقضايا الإصلاح الاجتماعي والسياسي

لقد أدركت المجتمعات العربية الإسلامية في صدامها المسلح في مصر والشام وبعد أن تمكنت من صد وإجلاء القوات الفرنسية، مقدار عمق الفجوة الحضارية بينها وبين الغرب الأوربي. وبالتالي، ومن خلال ثنائية «الإسلام وأوربا» تشكلت جهود النهضة الإسلامية في هذه المجتمعات وفقًا لضرورة اللحاق بركب التقدم ومعالجة أسباب التخلف تمهيداً لاستئناف المجتمعات العربية الإسلامية لدورها الحضاري.

وكما يقول فهمي جدعان في كتابه «أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث»، وجد المسلمون أنفسهم يرفضون قدر التدهور والفناء الذي يحل بكل حضارة ـ كما تقول نظرية ابن خلدون ـ عندما تدور بها الدائرة فيصيبها التدهور ويحل بها الهرم فلا يرتفع. ورأوا أن شرط تقدم المسلمين ـ كما يقول رفاعة الطهطاوي ـ : أولاً ـ أن يغيروا ما بأنفسهم ـ بفهم الإسلام من جديد وبالإصلاح الاجتماعي والإداري ـ وثانياً ـ أن يأخذوا بأسباب الحضارة من مخترعات هذه الأعصر ومعرفة المنافع العمومية التي تعود بالثروة والغنى وتحسين الحال وتنعيم البال على عموم الجمعية ‹المجتمع›. (١٣)

بإيجاز، لم تعد إشكالية النهضة العربية الإسلامية مجرد الإصلاح الديني والأخلاقي والإداري في سياق الدينامية الذاتية لتطور المجتمعات الإسلامية وإنما أصبحت إشكالية التوفيق بين إحياء التراث وتمثل الوافد والتنسيق بينهما.

ويمكننا تكثيف القاسم المشترك الأعظم بين رواد النهضة العربية الإسلامية الحديثة في طرح خير الدين التونسي التالي :(١٤)

- إن سبب تخلف المسلمين هو التخلي عن عدد من «الأصول المحفوظة» كانت أمة المسلمين تتبعها في تلك القرون التي كانت فيها حسنة السيرة .
- لقد سقطت الأمة الإسلامية بظهور الاستبداد والتقليد، أما عندما كانت أصول العدل والشورى وحرية الاجتهاد مكفولة فيها، فقد ارتقت ارتقاءً عظيمًا، ليس فقط على مستوى العمران البشري، ولكن في العلوم والصناعات والقوة العسكرية، وليس من سبيل للتقدم من جديد إلا : أولاً ـ بالأخذ عن الأوربيين صناعاتهم وتنظيماتهم . ثانيًا ـ بالعودة إلى أصول الشريعة، وتأسيس القانون الخادم للشريعة على أصول المشورة والاحتساب، وتغيير المنكر بالقول والفعل .
- ويتم ذلك بانتظام طائفة ملتئمة من الأمة، من السياسيين والعلماء المتبصرين (النخبة الواعية المؤثرة)، فرجال السياسة يدركون المصالح ومناشيء الضرر، والعلماء المتبصرون في الدولة الإسلامية الشورية يربطونها بأصول الشريعة، فيمارسون دورهم في النصح والمشورة والتوجيه، ولا ينعزلون عن سياسة الأمة ومصالحها، فمثل هذا الانعزال هو الذي يدفع الولاة على التجرؤ على مخالفة الشرع، خاصة حين يضيق العلماء ما وسعه الله .

اختلفت الأولويات بين من يعطون الصدارة الروحية والأخلاقية للذات الحضارية الإسلامية وبين من يقدمون من وجهة النظر البراجماتية عملية اكتساب منجزات الغرب المادية والتنظيمية كشرط ضروري من أجل إحياء أصول الإسلام : أصول العدل والمشورة في إطار أصل التوحيد، وفي ظل الخلافة العثمانية .

واختلفت مذاهب رجال العلم والعمل على امتداد قرنين من الزمان، واختلفت الحركات والقوى السياسية العاملة في المجتمعات العربية وفقًا لتقلبات العلاقة بين

البلدان العربية والدولة العثمانية حتى حل الخلافة وإعلان الجمهورية التركية العلمانية القائمة على القومية الطوراني. التي تركت المنطقة العربية تجتاحها قوى الاستعمار الأوربي، وتتنازعها قوى الإصلاح والتغيير العسكرية والدينية والمدنية، والحركات الوطنية والقومية والإيديولوجيات الإسلامية والليبرالية والاشتراكية.

ولقد أفاضت الدراسات في تحليل تاريخ المجتمعات العربية الإسلامية في القرنين الأخيرين، والربط بين فترات صعود وانحسار تلك الحركات والإيديولوجيات وبين عوامل التفاعل الاجتماعي (صعود وهبوط الطبقات)، وعوامل التفاعل الثقافي (الصراع والائتلاف بين الفئات الثقافية والدينية والإيديولوجية). والشروط الخارجية المتمثلة في موازين القوى الدولية وتاريخ الوجود الاستعماري في البلاد العربية وحركات التحرر التي أنجزت بعض أهدافها، ولا تزال تواجه الاستعمار الاستيطاني لدولة إسرائيل التي لعبت دوراً مؤثراً في شغل واستنزاف الموارد والجهود وإعاقة مسيرة النهضة نحو تحقيق أهداف التنمية الاقتصادية والعدالة الاجتماعية والحرية السياسية والحيلولة دون توحيد الصف العربي.

لذلك يمكننا أن نؤرخ لنهاية حركة النهضة العربية الإسلامية الحديثة الأولى بهزيمة الدول المركزية في العالم العربي أمام إسرائيل في يونيو عام (١٩٦٧م). فقد كشفت النكسة وأكدت عجز القوى الليبرالية والدينية والقومية المتحالفة مع القوى الاشتراكية عن إيجاد صيغة للحوار والتعاون بينها تسمح بتجنب صراعات النور والظلام وتكريس إمكاناتها لمقاومة الأطماع والضغوط القادمة من الخارج، ومواجهة تحديات التنمية والعدالة والحرية في الداخل.

فقه الشورى
ومعالم القراءة الإسلامية للديمقراطية

خاضت المجتمعات العربية الإسلامية في العصر الحديث تجارب الطرحين : الديمقراطي الليبرالي ، والديمقراطي الشعبي .

الأول كان نخبوي التكوين مغيب المضمون ، ظل يدور داخل الدائرة الشكلية المفرغة للصراعات الحزبية ، وأثبت عجزه تاريخيًا عن مواجهة التناقضات الاجتماعية الداخلية وتحقيق الإصلاحات التي تمنع من نشوب الثورة الشعبية ، وأثبت عجزه في مواجهة التحديات الخارجية ودرء النكبة العربية الكبرى في فلسطين .

أما الطرح الثاني ، الذي ارتبط تاريخيًا بالنظم القومية التي تلت النظم الليبرالية ، فلقد جاء متناقضًا مع نفسه ، أي مع مبدأ الديمقراطية ، أولاً ـ لميل هذه النظم لإعطاء مطلب التنمية الاقتصادية الأولوية على مطلب الديمقراطية السياسية ، وإرجاء هذه الأخيرة لحين تحقق العدالة الاجتماعية ، وثانيًا ـ لميل هذه النظم إلى مصادرة حكم الشعب لصالح حكم النخبة أو الحزب الواحد باسم الشعب ، وهو ما يترتب طبيعيًا بمقتضى العلاقة غير المتكافئة بين الشعب كمجموعة من الفئات غير المتجانسة والدولة كوحدة قوية تتمتع بالسلطة .

لكن ثمة طرفًا ثالثًا واسع الحضور والانتشار في المجتمعات العربية الإسلامية ، تعاظم وزنه الثقافي بعد نكسة (١٩٦٧ م) وعلا نجمه في الساحة السياسية ، ينطلق من الطرح الديني ومفهوم الشورى في فهمه للتنظيم الاجتماعي والحياة السياسية .

ونضيف لهذه الأطراف الفاعلة الثلاثة ، الحضور الفاعل للقوى العالمية كطرف مؤثر على سياسات الدول العربية ، وعلى جماعات ومؤسسات المجتمع المدني ، ودور أجهزة الإعلام ومؤسسات التحليل الاستراتيجي الغربية في تعزيز حدة التناقضات المحلية

الفعلية وتعمية الرؤية والتضخيم من خطر التيار «الإسلامي» ودور ما يسمى بـ«الفاشية الخضراء» في أزمة الديمقراطية، إلى حد رهن العملية الديمقراطية في العالم العربي والحيلولة دون تطبيقها العملي، كلما أسفرت نتائجها عن انتصار هذا التيار وهددت بوصول أنصاره إلى السلطة مما لا يتفق مع مصالح الغرب الاستراتيجية، بحيث يمكننا أن نقول: إن الحركة الإسلامية حلت اليوم مكان الحركة القومية في مقاييس الغرب العدائية.

وفيما يلي تحليل موجز لتكوين التيار الإسلامي ومضمون نظرة الفقه الإسلامي الحديث للحضارة ولنمط التنظيم الاجتماعي والسياسي.

ونستبق نتائج هذا التحليل بتأكيد أن العلاقة المعقدة «المتأزمة» بين التيار الإسلامي والديمقراطية ليست حكراً على التيار الإسلامي وحده، وإنما هي مظهر من مظاهر تأزم علاقة جميع الأطراف السالفة الذكر بالمسيرة الديمقراطية، وعجزها عن تقديم رؤية واضحة وممكنة حول كيفية الخروج من العلاقة السلطوية.

تكوين التيار الإسلامي:

منذ السبعينيات، شرعت الحركات السياسية التي انطلقت من الإطار الديني إلى تعريف نفسها كحركات إسلامية، واعتبرت أنها تواجه محيطًا لادينيًا، وأن القوى التي تقف أمامها تخرج عن الإسلام وتدخل في معسكر الطاغوت، وفقًا لتفسيرها الخاص لقوله تعالى ﴿**الذين آمنوا يقاتلون في سبيل الله والذين كفروا يقاتلون في سبيل الطاغوت فقاتلوا أولياء الشيطان إن كيد الشيطان كان ضعيفا**﴾ (سورة النساء الآية ٧٦).

ويحكم رؤية العالم، لدى العديد من هذه الحركات، التقسيم الثنائي لحقل الممارسة السياسية بين المؤمن والكافر، وحصر الخيار بين المعسكر الديني والمعسكر اللاديني.

ويستخدم المحلل الغربي هذا التقسيم ـ الذي لا يعبر عن التيار الإسلامي العام بقدر ما يمثل استراتيجية الصراع الاجتماعي والسياسي في سياق الأزمة الراهنة لبعض فصائل هذا التيار الأكثر تضرراً بأبعاد الأزمة الاقتصادية والاجتماعية ـ لتبرير دعمه الاستراتيجي للسلطة وللفئات الـ « علمانية» الملتفة حولها.

بيد أنه من الضروري أن نوضح أنه أيًا كان شأن التصنيفات المختلفة لحقل العمل السياسي بالمجتمعات العربية، فإن الإسلام هو القاسم المشترك أو بالأحرى العنصر الجامع، فيما وراء التناقضات والمواقف التفصيلية، بين غالبية القوى والتيارات السياسية إما على مستوى الاعتقاد أو الممارسة الاجتماعية أو الانتماء الحضاري، فصفة الإسلامية صفة حضارية جمعية ينتمي اليها جميع الأفراد والقوى والفئات بدرجات مختلفة، أما إذا تخلينا عن هذه الرؤية الحضارية الجامعة العامة للإسلام، وقصرنا التحليل على ما يسمى بالتيار الإسلامي بتعريفه الحصري (الذي يجمع بين الإيمان العقيدي والممارسة الاجتماعية والانتماء الحضاري في وحدة لا تنفصم)، فسوف نجد أن هناك من يعرفون التيار الإسلامي بـ«الأصولية»، مفهومة بالمعنى السلبي، باعتبار أنها النزعة إلى إثبات الذات التراثية، التي يتم اختزالها في بعدها الديني الإسلامي، في مواجهة أخطار عملية الانتقال إلى الحداثة، وهو بالطبع تعريف تبسيطي يفترض وجود إجماع على تجريم محاولات إثبات الذات والبحث عن الجذور التاريخية للأنا الحضاري. والتسليم بأن هذه المحاولات لا تهدف إلى التغيير والتجديد والتأسيس والنهضة، وحصرها في نطاق شعارات وممارسات بعض الجماعات الرافضة للتغيير وللحداثة.

وهذا نفسه موقف أولئك الذين اختاروا مصطلح «السلفية» لتوصيف التيار الإسلامي، بمعنى الجمود وتقيد الخلف بالسلف والتشبث بقيم الماضي ورفض البدع، في حين أن الاقتداء بالسلف الصالح كان في بدايات النهضة العربية منطلقًا لمنهج إصلاحي يهدف إلى استعادة حيوية الماضي ومجده، والخروج من واقع الظلم والظلام

الذي ساد حضارتنا خلال قرون التخلف والاستبداد (*) . على غرار اقتداء عبد الرحمن الكواكبي بنموذج الخلفاء الراشدين كبديل للاستبداد السلطاني . (**)

فالسلفية كحركة تاريخية في العصر الحديث كانت مقاومة للظلم ودعوة للعلم والإصلاح، تهدف إلى تحريك المجتمعات الإسلامية والنهوض بها واستئناف الاجتهاد على شاكلة اجتهادات السلف الصالح وليس إغلاق باب الاجتهاد، ورفض التعامل مع الواقع الاجتماعي والتاريخي .

وفي هذا الصدد يقول الأفغاني في خاطراته التي جمعها محمد المخزومي (ص١٧٩): «بأي نص سد باب الاجتهاد ؟ . . . أولئك الفحول من الأئمة، ورجال الأمة اجتهدوا وأحسنوا . . . والحقيقة أنهم مع ما وصلنا من عملهم الباهر وتحقيقهم واجتهادهم، إن هو بالنسبة إلى ما حواه القرآن من العلوم والحديث الصحيح من السنن والتوضيح إلا كقطرة من بحر أو ثانية من دهر، والفضل بيد الله يؤتيه من يشاء من عباده» .

(*) يقول علي المحافظة في كتابه «الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة ١٧٩٨ ـ ١٩١٤م» في توصيف الدعوة السلفية لدى الإمام الشيخ محمد بن عبد الوهاب التي أخذ بها محمد بن سعود أمير الدرعية في نجد : إن ركناً من أركان دعوته هو فتح باب الاجتهاد بعد أن ظل مغلقاً منذ القرن الرابع الهجري، فكان له فضل كبير في تحرير الفكر الديني عند المسلمين، بعد أن ظل مكبلاً طوال ثمانية قرون، ص ٤٢ . أما الإمام محمد بن أحمد بن السيد عبد الله، مهدي السودان فهو يتجاوز المذاهب والأئمة أو يوحد بين المذاهب ويقول «هؤلاء الأئمة جزاهم الله خيراً هم رجال ونحن رجال، ولو أدركونا لاتبعونا، وإن مذهبنا هو الكتاب والسنة والتوكل على الله، وقد طرحنا العمل بالمذاهب ورأي المشايخ» ص ٦٩

(**) عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، دار النفائس، بيروت . ويرجع الكواكبي انحطاط المجتمع الإسلامي في كتابه «أم القرى» إلى أسباب دينية منها الاسترسال في الاختلاف والتفرقة في الدين، وتشويش أفكار الأمة بكثرة تخالف الآراء في فروع أحكام الدين . وتشدد الفقهاء المتأخرين في الدين خلافاً للسلف، والعناد على نبذ الحرية الدينية جهلاً بمزيتها . وإلى أسباب سياسية وأخلاقية منها : السياسة المطلقة من السيطرة والمسؤولية، وفقدان قوة الرأي العام بالحجر والتفريق، وحرمان الأمة من حرية القول والعمل وفقدانها الأمن، وحماقة أكثر الأمراء وإصرارهم على الاستبداد عناداً واستكباراً . وفقدان العدل والتساوي في الحقوق بين طبقات الأمة . ومعاداة العلوم العالية ارتياحاً للجهالة .

هذا بالطبع لا يعني أن جميع الحركات الإسلامية السلفية في العصر الحديث كانت، على مدى أكثر من قرنين من الزمان، مخلصة دائمًا لهذا الفهم في التفكير والممارسة. خاصة وأن الحركات الإسلامية شأنها شأن سائر الحركات الاجتماعية والسياسية تضم في صفوفها المحافظ والإصلاحي والثائر، واليمين والوسط واليسار، فحسين مروة، مثلاً، يميز بين تيار ديني ثوري يناهض الإمبريالية ويدعو إلى الثورة وبين آخر رجعي غايته تكريس وتقديس السلطة الاستبدادية باسم الدين. وحسن حنفي يميز بين الفكر الإسلامي الثوري لدى الأفغاني والفكر الإسلامي المحافظ لدى محمد عبده ورشيد رضا، ويعمل من أجل تأصيل ما يسميه بـ «اليسار الإسلامي». لذلك ينبغي حين نتصدى لتوصيف التيار الإسلامي ألا تكون مرجعيتنا هي المفهوم الديني بقدر ما تكون واقع الحركة السياسية الدينية نفسها. ويمكننا بالتالي أن نميز بين ثلاث تيارات متباعدة ومتناحرة داخل تكوين التيار الإسلامي يستحيل ميدانيًا الجمع بينها في معسكر واحد:

- التيار الأول يشارك في السلطة ويساهم في الحفاظ على مرجعيتها الدينية.
- يقابله تيار ثان معارض، ينتسب أيضًا إلى النخبة وإن لم تنل هذه النخبة نصيبها من السلطة. فهو يعارض السلطة وفقًا لقواعد اللعبة المتفق عليها، وفي أغلب الأحيان، في غياب قواعد اللعبة السياسية.
- أما التيار الثالث، فله جذوره في المجتمع الأهلي، ويمثل الفئات المهمشة فيه، التي ينفصل مسارها عن مسار النخبة المعارضة للسلطة، وتعبر عن رفضها للواقع بكافة أساليب الرفض الجذري.

ومن الجدير بالذكر أن أنصار التيارين الأول والثاني يستخدمون في تحليلاتهم مصطلح الإسلام الحضاري لتوصيف مرجعياتهم والفصل بين ممارساتهم ومراميهم وبين ممارسات وأهداف غلاة العنف والتطرف، على غرار كتابات فضيلة الشيخ محمد يوسف القرضاوي، وكتابات الأستاذ فهمي هويدي الذي يعارض بين الإسلام

الحضاري، الذي يصفه بإسلام الأسود وبين «فقه الصبيان» أو إسلام «القردة» ويقصد بذلك جماعات التطرف الديني والعصيان السياسي.

إذن يتعذر علينا الحديث عن الإسلام أو بالأحرى التيار الإسلامي عمومًا دون أن نقع في الاختزال لأن التيار الإسلامي يتكون من أطراف متعددة ومتباينة سواء من حيث مواقعها أم من حيث طروحاتها وأغراضها، تنطلق من الفقه الإسلامي للتفسير والتبرير والتنظير.

مضمون الخطاب الإسلامي:

يقودنا السؤال عن الإسلام والحضارة إلى تحليل مضمون الخطاب الإسلامي «الفقيه العالم» الحديث والمعاصر حول التنظيم السياسي للمجتمع، ومفهومه لطبيعة الجدل السياسي والاجتماعي وآليات الحوار وضمانات التعددية السياسية وسبل تحقيق التآلف والإجماع.

يعمل الفقه الإسلامي في موضوع الشورى والديمقراطية في اتجاهين مختلفين، أحدهما أقرب للفكرة الديمقراطية الشعبية أو الجماهيرية المباشرة والآخر نخبوي يسند حق المشاركة في القرار إلى النخبة من أهل الحل والعقد:

- الأول، أقرب إلى فكرة الديمقراطية الشعبية، يبحث عن أوجه التشابه بين مبدأ حكم الشعب وبين الأحكام القرآنية، ويستمد أسسه من الآيات القرآنية التى تؤكد الطابع الجماهيري للرؤية الإسلامية لتنظيم المجتمع على غرار قوله تعالى: ﴿ **والّذين استجابوا لربّهم وأقاموا الصلوات وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون** ﴾ (الشورى، آية ٣٨).
- والثاني، يؤكد سلطة النخبة، أو وساطة أهل الحل والعقد، ويمثل استمراراً للإشكالية التاريخية حول الخلافة، ويستمد مرجعيته من الآيات القرآنية مثل قوله

تعالى ﴿ يا أيّها الّذين آمنوا أطيعوا اللّه وأطيعوا الرّسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردّوه الي اللّه والرسول إن كنتم تؤمنون باللّه وباليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا ﴾ (النساء، آية ٥٩).

ويعبر الكواكبي عن هذا الاتجاه بقوله في «طبائع الاستبداد» إن الحضارة الإسلامية مؤسسة على أصول الإدارة الديمقراطية، ويفسر هذه الإدارة الديمقراطية بأنها العمومية والشورى «الأرسطوقراطية»، أي «شورى الأشراف»، التي مضى عليها عهد النبي، عليه الصلاة والسلام، وعهد الخلفاء الراشدين.

إلا أن اجتهادات الفقه الإسلامي في موضوع الشورى والديمقراطية تدور اليوم داخل معادلة : «سلطة الشعب، وحاكمية الله تعالى». وكثيراً ما تميل الاجتهادات الفقهية إلى التوحيد بين إرادة الشعب وإرادة الله، وتوكيلها للنخبة الحاكمة التي تمارس السلطة باسم الشعب أو باسم الله، سواء كانت هذه الأخيرة تتمثل في أهل الحل والعقد أم في مرجع التقليد.

يقول حسن الترابي في كتابه «الشورى والديمقراطية» : لهاتين الرؤيتين أسس مشتركة وأهمها مبدأ الحاكمية للّه تعالى التي تتمثل في سيادة الشرع الإسلامي، بحيث تكون السلطة التشريعية هي أعلى السلطات، لكنها لا تمارس إلا نيابة عن رب العالمين، واستناداً إلى كتابه وإلى سنة الرسول.

ويتناول الترابي مفهوم الشورى بمعناه الأقرب إلى مفهوم الديمقراطية الشعبية، ويقول إن للشورى أنواع : أرقاها وأقواها الشورى التي تجري بين الشعب كافة وتتخذ إجراءات رسمية ويصدر عنها قرار قطعي يمثّل إرادة السواد الأعظم. (١٥)

إلا أن إرادة الشعب لها حدود في الشورى يرسمها الشرع الديني، فسلطة الشعب تخضع لحاكمية الله، وهو لا يرى في ذلك إلغاء لحرية الشعب ولكن توجيهًا لها وهداية.

فسيادة الشعب تمارس نيابة عن الله والشريعة الإسلامية، التي لا يستطيع من يمارس الحكم أن ينحرف عنها. (١٦)

وحاكمية الله هي الضامنة لشرط الإجماع والتراضي والتوافق بين الأفراد والفئات في المجتمعات الإسلامية، في حين أن القرارات في الديمقراطية الغربية تتخذ بالأغلبية فتحرم الأقلية من حقها في المشاركة بحيث لا يسعها إلا أن تنتظر متربصة في المعارضة.

إن ما يهمنا في هذا الصدد هو كيفية تجاوز التناقضات وتفادي الصراعات والوصول إلى التراضي والتوافق عن طريق مبدأ الشورى.

هنا يفرق الترابي بين نظامين :

- نظام الحرية التي مرجعها الأول الشعب. وهذه الحرية عرضة للانحرافات والشهوات والانقسامات والفتن.
- ونظام الحرية التي مرجعها الأول والأخير شرع الله. وحد هذه الحرية هو حاكمية الله وإطارها هو الحقيقة.

وبينما يصف القرآن الكريم بواقعية شديدة التركيب الاجتماعي المعقد وتناقضات النفوس البشرية في قوله تعالى للرسول الكريم ﴿**وإن كبر عليك إعراضهم فإن استطعت أن تبتغي نفقًا في الأرض أو سلّمًا في السّماء فتأتيهم بآية ولوشاء اللّه لجمعهم على الهدى فلا تكوننّ من الجاهلين**﴾ (الأنعام ٣٥). نجد أن النزعة المثالية تعمل على تجاوز هذا الواقع بتربية الأفراد من أجل تهيئة المجتمع للوصول إلى نظام الشورى في صيغته المثلى. فالشورى نظام مشاركة شامل (يمتد إلى كافة أمور المجتمع)، وعادل (لا ينحرف فيه الحاكم عن إرادة مجتمع المؤمنين) لا يتحقق إلا بشرطين :

- أن يكون المجتمع مؤمنًا يتوق إلى الحقيقة وإلى الحق.
- وأن يكون الشرع الإسلامي هو الإطار الموحد الذي يرفع العقل والإيمان فوق الغرائز والأهواء فيتفق المؤمنون على ما يجمع بينهم ويتجنبون أسباب الفتنة والانقسام.

لكن أليست السياسة هي علم أو فن التعامل مع الواقع والممكن وليس مع المثال وما ينبغي أن يكون ؟

ألا تنتمي السياسة إلى حقل التنازع والتآلف فيما يتعلق بالشأن العام لا إلى عالم الحق والحقيقة المطلقة ؟

ألا يتطلب تنظيم المجتمع معرفة الواقع البشري والاجتماعي بتناقضاته، ثم التعامل مع هذه التناقضات ووضع النظم والآليات التي تمكننا من إدارتها للوصول إلى النموذج الأمثل الذي يعده البعض بمثابة تمام التاريخ ونهايته؟

هذا فضلاً عن أن شرط إجماع المجتمع بأسره الذي هو إجماع مجتمع المؤمنين، يصطدم بواقع التعدد والاختلاف كما اصطدم فقه الشورى وصاحبه بتمرد الواقع الاجتماعي والسياسي في ممارسته للسلطة وإقصائه عنها. مما يدفعنا إلى تجاوز الاتساق النظري وطرح الأسئلة التالية :

- ما هي حدود حرية الفكر والاعتقاد ؟
- ما هي حقوق الطوائف والمذاهب والفرق التي اعتبرت خارجة عن الإسلام ؟ والتي كانت في الماضي، وما زال بعضها من مصادر الفتنة في مجتمعاتنا ؟
- ما هي الحقوق السياسية لأهل الكتاب ؟ وكيف يتم تنظيم مشاركتهم السياسية ؟

إن الإجابة على هذه الاسئلة تتطلب جهداً فقهيًا ميدانيًا لكي تكون الشورى بمثابة ديمقراطية إسلامية مبنية على آليات قادرة على استيعاب تناقضات المجتمع وتحقيق التعاون والتعايش الحضاري القائم على المشاركة والتعاقد، وتفادي احتداد الصراعات ووصولها إلى درجة الفتنة. والفقه الإسلامي قادر على مواجهة تحدي الديمقراطية، والتقدم في مسيرة عملية دمقرطة الحياة السياسية والاجتماعية.

فكما يقول غسان سلامة في دراسته «أين هم الديمقراطيون؟» ـ رداً على اتهامات جان ليكا ـ ليست أزمة الديمقراطية حكراً على الفقه الإسلامي ولا على أفكار وممارسات بعض الحركات السياسية الإسلامية، ولكنها أزمة عامة بالمجتمعات العربية الإسلامية بمختلف قواها وتياراتها، فالانقسام السياسي الأساسي في المجتمعات العربية «لا يضع القوى الديمقراطية في مواجهة قوى ليست كذلك، وإنما يضع قوى متعددة في مواجهة بعضها البعض كثيرا ما تتسم كلها بانعدام صلتها بأي نظام ديمقراطي، أو على الأقل بعدم حرصها على إقامته، وبالتالي فمن الظلم اعتبار الإسلاميين أقل ديمقراطية من كثير من القوى الأخرى المنافسة لهم». [١٧]

ولعل مصدر الالتباس الذي يحيط بموقف المسلمين وليس الإسلام من الديمقراطية، [١٨] هو أن الديمقراطية ـ فيما يقول فهمي هويدي ـ لا ينظر اليها عند البعض كنظام للحكم يقوم على الحرية والمشاركة السياسية والتعددية، وإنما كرمز لمشروع غربي مارس القهر والذل بحق العرب والمسلمين، ومن ثم فإن إنكار الديمقراطية من جانب هؤلاء لا ينبغي أن يحمل باعتباره رفضا لذاتها، ولكنه في حقيقة الأمر رفض للمشروع الذي تمثله. [١٩]

أما موقف علماء الإسلام وزعمائه من الديمقراطية فهو يميل نحو التأكيد على قيم الديمقراطية وعلى المبدأ الديمقراطي في مجمله بل إن الديمقراطية تقدم باعتبارها السبيل الى تحقيق التعايش والتسامح بعد مشاهدة تناقض فكر الأمة مع واقعها الذي يكرس التقاطع والتخاصم.

ومن معالم ذات الخط الذي ينحو الى تأصيل الديمقراطية في الأصول الاسلامية، يقول الشيخ محمد يوسف القرضاوي: «الواقع أن الذي يتأمل جوهر الديمقراطية يجد أنه من صميم الإسلام . . . إن الإسلام قد سبق الديمقراطية بتقرير القواعد التي يكون عليها جوهرها ولكنه ترك التفصيلات لاجتهاد المسلمين وفق أصول دينهم ومصالح

دنياهم وتطور حياتهم، وميزة الديمقراطية أنها اهتدت خلال كفاحها الطويل . . . إلى صيغ ووسائل تعتبر إلى اليوم أمثل الضمانات لحماية الشعوب من تسلط المتجبرين . ولا حجر على البشرية وعلى مفكريها وقادتها أن تفكر في صيغ وأساليب أخرى لعلها تهتدي الى ما هو أوفى وأمثل، ولكن إلى أن يتيسر ذلك ويتحقق في واقع الناس، نرى لزامًا علينا أن نقتبس من أساليب الديمقراطية ما لابد منه لتحقيق العدل واحترام حقوق الإنسان والوقوف في وجه طغيان السلاطين العالية في الأرض، إن من حقنا أن نقتبس من غيرنا من الأفكار والأساليب والأنظمة ما يفيدنا . . . ما دام لا يعارض نصًا محكمًا ولا قاعدة شرعية ثابتة وعلينا أن نحور ما نقتبسه ونضيف إليه ونضفي عليه من روحنا ما يجعله جزءًا منا ويفقده جنسيته الأولى» . [٢٠]

نظام الأوليجارشيا أو حكم النخبة :

إذا سلمنا بضرورة الفصل بين مثال الحق المطلق ونسبية ميدان العيش معًا، واعترفنا بتعقيدات المجتمع وتناقضات النفس البشرية، وإذا اتفقنا على استحالة تطبيق الصيغة المثلى للشورى المباشرة، صيغة مشاركة مجتمع المؤمنين بأكمله، واكتفينا بحصر الشورى بأهل الحل والعقد، كيف يمكننا إدارة أشكال انحرافات ودرجات جهل النخبة في التطبيق ؟ وكيف يمكننا أن نضمن الفصل بين اجتهادات التفسير والتطبيق الجزئية والآنية، وبين جوهر الشريعة وقداسة الحق ؟

يقر المفكر السياسي وعالم الاجتماع الفرنسي الشهير ريمون آرون بالاستحالة العملية للديمقراطية الشعبية المباشرة، وبحتمية الأوليجارشية (أي سلطة الأقلية أو النخبة). ويطرح السؤالين التاليين :

- ماهي طبيعة النخبة المسيطرة ؟
- ماهي قواعد اللعبة التي تربط هذه النخبة بالشعب ؟ وماهي الضمانات التي يتمتع بها هذا الأخير ؟

وإذا كانت الاجتهادات الفقهية تقدم لنا العديد من الإجابات على السؤال الأول، فإن المسألة الثانية لم تطرح في ذاتها ولذاتها، وإنما تمت معالجتها ضمنيًا في سياقات أكثر عمومية لعل أقربها عند معالجة ما يسمى اليوم بفقه الأولويات.

فيما يتعلق بالسؤال عن طبيعة النخبة، فإن اجتهادات الفقه الإسلامي حول نظام شورى أهل الحل والعقد أو حول نظام ولاية الفقيه، تذكرنا بنموذج الملك الفيلسوف في جمهورية أفلاطون، من حيث علاقة المجتمع بالنخبة السياسية، ففي كلا النموذجين تعود ممارسة السلطة أو مرجعيتها للحكيم أو الفقيه والعلماء الأعلمين، وسلطة الشعب في «جمهورية أفلاطون» هي سلطة الغريزة على العقل، والظاهر الزائف على الحقيقة الباطنة.

كما أن هذه الاجتهادات لا تختلف كثيراً في مفهومها النخبوي عن المفهوم التكنوقراطي للديمقراطية الغربية، حيث إنها تجعل العلم مقياسًا للسلطة ومعياراً لتنظيم مدارس ومؤسسات تكوين رجال النخبة.

لكن كما أن العلوم الحديثة ـ التي فقدت طابع الحقيقة المطلقة ـ تمكن النخبة التكنوقراطية الغربية من معرفة تناقضات الواقع الاجتماعي والعمل على التوفيق بينها والسيطرة عليها، فإن الشورى تحتاج إلى إيجاد صيغة تجمع بين العلوم الدينية والعلوم الاجتماعية والسياسية الحديثة حتى يستطيع الفقه الإسلامي أن يوفق بين الثوابت والمتغيرات، وأن يتكيّف باستمرار مع تطورات العصر.

قواعد اللعبة وآليات التنظيم السياسي للمجتمع:

أما السؤال عن آليات العلاقة بين النخبة والشعب أو المجتمع؟ فهو السؤال حول ضمانة المحكوم من استبداد الحاكم.

ولا يكفي في هذا الصدد القول بأن التشريع الإسلامي يحول دون مصادرة الحاكم للسلطة، خاصة وأن مصادر التشريع الإسلامي تتسع لتشمل فضلاً عن النص القرآني السنة النبوية واجتهادات الرأي والقياس وغيرها.

والقول بأن مصادر التشريع الإسلامي واضحة محددة لا لبس فيها ولا تشابه ولا جدال هو في الواقع مصدر الأزمة في مجال الفكر والعمل السياسي والاجتماعي. والنظرة الأحادية اللاتاريخية التي يعبر عنها هذا القول، هي المسؤولة عن الفتنة وتفرق المسلمين واختلافات مذاهبهم وانقسامات دولتهم التي لا نجد حاجة للاستشهاد بالتاريخ الماضي أو بالواقع الراهن للتدليل عليها.

وإذا سلمنا مع من يقول إن الاختلاف لا يتعلق بالشريعة نفسها ولكن بتفاصيل تطبيق الشريعة الإسلامية، فإن الإشكالية التي نطرحها هنا والمتعلقة بالسؤال الثاني حول قواعد وآليات تنظيم اللعبة، هي إشكالية هذه التفاصيل على وجه التحديد :

ما هي القواعد التي يضعها المجتمع لضمان حسن تطبيق الشريعة التي نعترف، من حيث المبدأ، بأنها تتضمن قيم الحق والخير وحماية المحكوم من استبداد الحاكم ؟

ما هي التنظيمات التي من شأنها درء خطر استئثار نخبة تاريخية معينة بالتفسير الأحادي للشريعة الإلهية باسم الشعب أو باسم التخصص في فقه الشريعة الإلهية ؟

كيف نعالج نزوع كل جماعة ـ تصل إلى السلطة ـ إلى إقفال باب الاجتهاد أمام الجماعات الأخرى ؟

ماذا يحق لنا أن نأمل من اجتهادات الفقه الإسلامي لإدارة هذا الخطر الذي يؤسس الأزمة في المجتمعات الإسلامية الحديثة بتعزيزه لنزعات الصراع والرفض على حساب مناهج الحوار بين الأجيال والفئات الثقافية والسياسية في المجتمع ؟

كيف نضمن لأزهار الحوار أن تتفتح بين مختلف التيارات الفكرية والفئات الثقافية والاجتماعية ؟ وكيف نحافظ للفقه الإسلامي على حيويته في الاقتداء باجتهادات السلف الصالح ؟ وكيف نحميه مما يتهدده من خطر بتر وتشويه الشريعة بالتأكيد على المنحى القمعي والجزائي؟ وكأن الشريعة ـ كما يقول حسن حنفي ـ تعرف الحدود ولا تعرف الحقوق !

الحق أنه في غياب القواعد والتنظيمات الوضعية التي يضعها المجتمع ، تبدو مرجعية الشريعة مرجعية معيارية تتأسس عليها اجتهادات التجديد الفقهي لكنها لا تضمن الحدود الفعلية لممارسة السلطة ، ولا تكفي لدرء احتمال مصادرة الاجتهاد لحماية السلطة القائمة ، كما أنها في المقابل لا تحمي من احتمال توظيف الاجتهاد لصالح قوى المعارضة الراهنة التي من شأنها أن تصبح ، في المستقبل ، النخبة المتسلطة الجديدة .

فكما يقول علي عبد الرازق صاحب كتاب الإسلام وأصول الحكم : إن تنظيم الدولة هو من الأمور الدنيوية التي تركها الدين للعقل البشري في عملية صراعه وتكيّفه مع الواقع .

وكما يقول برهان غليون في كتابه «الدولة والدين» إن مفهوم الدولة بما هي تنظيم داخلي للسلطات وطريقة عمل وتمفصل مع المجتمع وتداول للسلطة وتحقيق لبرنامج سياسي ، لم يكن مطروحًا في الفقه الإسلامي ، لأن التفكير في النخبة من أهل الحل والعقد و«التفكير بالإمام هو من قبيل التفكير بشرعية السلطة لكن الدولة شيء يتجاوز تأسيس شرعية السلطة» . (٢١)

بالتالي ، لا تكمن أزمة علاقة التيار الديني بالديمقراطية في العقيدة الدينية ، ولكنها ترتبط بالنزعات البشرية والشروط التاريخية الخاصة بحقل الممارسة السياسية والاجتماعية الذي تتنازعه المصالح المتصارعة ، وتتروح بين طرف المحافظة وتغليب الثابت على المتحول ، وطرف التفكيك والهدم الدائم وتغليب دفق التغيير وسيل التأويل على حذافير التقليد .

إن الجهد الفقهي لزعماء وعلماء التيار الإسلامي حول نموذج الشورى كمعادل أو كبديل لنموذج الديمقراطية يواجه أعراض الأزمة الجدلية ـ التي تواجهها التيارات الليبرالية والقومية والاشتراكية الأخرى ـ بصدد قيود الحرية والنزعة الشمولية أو الميل للحكم المطلق . كما يتعثر هذا الجهد الفقهي في الشروط التاريخية للمجتمعات العربية الإسلامية . ذلك أن الحالة الراهنة تشهد تصاعد فئات اجتماعية يصاحبها فكر يختلف عن فكر النخبة من علماء وفقهاء الإسلام منذ بداية النهضة حتى نهاية الستينيات .

فكلما نزلنا من مستوى النخبة الفكرية الدينية إلى مستوى جماعات المهمشين المعذبين في الارض كلما قامت هذه الجماعات بالاختزال والتبسيط ، واستخدمت منطق الطاعة والتكفير ، الذي يأتي ، في النهاية ، مناقضًا لدينامية الـ «دمقرطة» السياسية والاجتماعية .

وكلما كان تعامل تلك الفئات والجماعات مع الفئات والجماعات الأخرى أحادي البعد وثنائي النظرة : يختزل الواقع بين الحق والباطل ، كلما غاب الحوار الحضاري لصالح منطق الصراع بين الخير والشر ، بين الشعب وأعداء الشعب ، بين الإيمان والشيطان .

لذلك ، ليس من العجيب أن تتحالف أكثر الحركات الإسلامية تشدداً مع أكثر علماء الغرب حقدًا وجهلاً بتراثنا وواقعنا في القول بخصوصية الإسلام بمعنى أن مبادئ الديمقراطية الليبرالية لا تتوافق وواقع التراث العربي ـ الإسلامي .

ومصدر الخطأ في هذه المقولة هو غياب التمييز بين الإسلام والتراث التاريخي ، وكذلك بين مراحل ومستويات هذا التراث . فمسيرة النهضة العربية الإسلامية الحديثة تنبني على هذا التمييز وتعمل على تجاوز مراحل التخلف والانحطاط التي كرست علاقات الاستبداد ، في حين أن أصول العقيدة الدينية منها براء .

لقد كانت الغاية الأساسية للإصلاح الاجتماعي والسياسي والتنظيم الإداري في فكر رواد النهضة العربية الإسلامية الحديثة الأولى، هي تحقيق العدالة والمساواة والحرية والقضاء على الاستبداد، وليس بوسع إخفاقات الديمقراطية في حقبة الحداثة المغدورة والمبتورة أن تفرغ مطلب الديمقراطية من قيمته، بل لا نغالي بالقول إن الديمقراطية في مجتمعاتنا العربية الإسلامية أصبحت اليوم مطلبًا شائعًا وملحًا، ليس فقط لقيمتها الإجرائية ولكن أيضًا كرد فعل على تفريغ مضمونها الاجتماعي في الفترة الليبرالية ثم تهميشها أثناء الحقب التي تلت التحرر الوطني خاصة لتأثر الفكر القومي بمفهوم الديمقراطية الشعبية وشيوع نظام الحزب الواحد وتطبيق شعار «لا حرية لأعداء الشعب» وتأجيل مطلب الديمقراطية السياسية لحين تصفية الأطراف المعادية للشعب أو المتحالفة مع الاستعمار وحل إشكاليات التنمية وتحقيق العدالة الاجتماعية.

ونحن على وعي بأنه لم يعد بوسع الحضارة العربية الإسلامية تأجيل مطلب الديمقراطية لأنه لم يعد مقبولاً أن تظل كرامة الإنسان، التي تمثل قيمة أساسية من قيم الإسلام، شعاراً معلقًا في الهواء أو ذريعة للمهاترات السياسية الداخلية أو أداة للضغوط الخارجية.

إن أفضل الطرق لإدراج حقوق الإنسان بشكل موضوعي في جدول أولويات المجتمعات العربية الإسلامية هي وضعها داخل الإطار القانوني للديمقراطية الذي يحدد قواعد اللعبة وضوابط الحوار برضاء الأطراف المختلفة والتخلي عن التناحر والعنف والاعتراف بحقوق الآخرين سواء في معارضة السلطة أو في المشاركة في بعض مساحاتها.

حدود وتناقضات الديمقراطية

إن الخطر الحقيقي الذي تتعرض له الديمقراطية يأتي اليوم من مجتمعات نشأتها في أوربا والولايات المتحدة.

لنبدأ بأكثر الآراء الأوربية وضوحًا وصراحة في نقد الديمقراطية وأشدها إثارة للدهشة، وهو رأي البروفيسور جان بول شارنيه، المدير السابق لقسم الصراعات الدولية بجامعة السوربون ورئيس مركز فلسفة الصراعات، يقول البروفيسور شارنيه في حوار أجريناه معه بهذا الصدد: إنه لا ينبغي أن نقدر قيمة الديمقراطية بأكثر مما تستحق، فالديمقراطية كمفهوم وممارسة سياسية لم تعرفها الحضارة الأوربية والغرب عمومًا إلا منذ قرنين من الزمان، فما قيمة قرنين من الزمان بالقياس إلى تاريخ أوربا ؟

ويخلص البروفيسور شارنيه إلى القول : إن الديمقراطية ظاهرة عابرة، في سبيلها لإخلاء الميدان السياسي لنظم أخرى في سبيلها إلى الفرز والتشكل في سياق تحولات النظام العالمي الجديد، لذا فالديمقراطية لا تمثل سمة جوهرية للحضارة الغربية ولا عقيدة إيمانية يستميت دفاعًا عنها، ولكنها غدت اليوم أداة مشروعة وإن كانت ملتوية يستخدمها الغرب ضد بقية العالم كلما شاء لخدمة مصالحه الاستراتيجية .

الاستخدام الانتقائي للديمقراطية في الاستراتيجية الغربية :

من أمثلة هذا الاستخدام الذرائعي الملتوي للديمقراطية ـ كما أوضح ذلك الدكتور فؤاد نهرا في محاضرة له بمعهد اللغة والحضارة العربية بباريس ـ نجد أن فرانك كلينبرج يقول: إن انهيار الثنائية في النظام العالمي الجديد يتيح للولايات المتحدة فرصة نشر رسالتها التاريخية من خلال فرض التحول الديمقراطي على كافة المجتمعات الدولية ومن خلال العمل على صيانة الديمقراطيات الجديدة، فمبدأ الديمقراطية بتعريفها الليبرالي كنظام دستوري تعددي ينبغي أن يكون الحد الفاصل بين الخير والشر في الخطاب السياسي الأمريكي، وينبغي أن يكون السؤال «هل الدولة التي نتعامل معها ديمقراطية؟ »[٢٢] هو السؤال الدائم والحاسم في التحليل الاستراتيجي نفسه .

إلا أن الخطاب السياسي الأمريكي يصطدم بالواقع في العالم الثالث، كما حدث في شيلي، في عهد سلفادور اللاندي مثلاً، وبالواقع العربي، حيث يصرح بعض الاستراتيجيين بأنه إذا كان من شأن عملية الدمقرطة السياسية أن تخلق واقعًا جديدًا يهدد المصالح الأمريكية فعلى الاستراتيجية الأمريكية أن تغلب مصالحها القومية وأن تضحّي بالديمقراطية .[(٢٣)]

ويبلغ تناقض الخطاب السياسي الأمريكي مع الواقع العربي حده الأقصى في تبني الاستراتيجيين ورجال الكونجرس بالولايات المتحدة المبدأ القائل بأن مهمة الدفاع عن الديمقراطية تبدأ بالدعم غير المشروط لإسرائيل لأنها تمثل على حد قولهم الديمقراطية الوحيدة الصامدة وسط محيط من الدكتاتوريات العربية![(٢٤)]

الديمقراطية واستراتيجيات التنمية :

وفضلاً عن التناقض السابق، فإن المحللين الغربيين الذين يؤكدون أن الديمقراطية قيمة غربية، ويريدون لها أن تكون قيمة عالمية ويلعبون بها كورقة للتدخل والضغط على دول العالم الثالث وقوى المقاومة لهيمنة الغرب ولعملية العولمة الجارية في المرحلة الراهنة، يقعون في تناقض آخر حين ينتقدون سلبيات الديمقراطية في المجتمعات الغربية نفسها، فهانتنجتون يرى أن الديمقراطية يمكنها أن تكون مصدراً لضعف المجتمع وانقسامه وشل قدرة السلطة على اتخاذ القرار، بل إنه يصل إلى حد القطع بأن استراتيجية التنمية تحتاج لنظام سلطوي، بينما لا تؤدي الديمقراطية إلى تنمية متوازنة ولكن إلى شلل واضح لتضارب المصالح.

ففيما يتعلق بالولايات المتحدة وأوربا، يقول هانتنجتون في كتاب له صدر في منتصف السبعينيات بعنوان (أزمة الديمقراطية)[(٢٥)] إن الديمقراطية أدت إلى تحجيم سلطة الدولة وتعظيم واجباتها نحو المجتمع، فبسبب تنامي الحذر من سلطتها، وتصاعد

نزعات التمرد لدى الأجيال الجديدة ، أصبحت قوة المعارضة تضاهي قوة السلطة ، وصارت الدولة عاجزة عن اتخاذ القرارات الاستراتيجية لافتقادها لثقة المجتمع . ووجدت نفسها في سباق يلزمها بمضاعفة تدخلها لصالح رفاهية الشعب وجهود التربية والضمان الصحي والاجتماعي ومكافحة الفقر مما أصاب ميزانية الدولة بالعجز المالي .

وفيما يتعلق بالعالم الثالث يقول صامويل هانتنجتون في دراسة أخرى صدرت في بداية الثمانينيات بعنوان (من أجل فهم سياسة التنمية) إن الديمقراطية الليبرالية والتنمية مطلبان متنافسان في مراحل التنمية في المجتمعات النامية ، ويرفض القول باتفاق التنمية الاقتصادية مع الحرية السياسية والعدالة الاجتماعية أو المساواة ، ذلك أن المهمات المرحلية للتنمية تعتمد على مبدأ التضحية بالديمقراطية ، أو حسب تعبير جاك دونلي «المقايضة بالحرية» .

فإذا أراد بلد أقل نمواً أن يحصل على معدلات تنمية مرتفعة عليه أن يقبل بحكم سلطوي موجه نحو التنمية ؛ لأن الحكم الديمقراطي يتسم بالكثير من الليونة ويعجز عن تعبئة الطاقات ولا يستطيع أن يحد من الاستهلاك ولا أن يشجع الاستثمارات من أجل بلوغ المعدلات المأمولة . (٢٦)

ويتفق آلان ليبياتز مع هذا القول . (٢٧) ويرى أن الدكتاتورية كانت الشرط السياسي للتنمية في شرق وجنوب شرق آسيا وفي أمريكا اللاتينية .

ويقدم لائحة بالشروط الجديدة التي تفرضها العولمة من أجل ضمان نجاح الدكتاتورية في تحقيق التنمية .

ويمكننا إيجاز هذه الشروط في ضرورة أن تكون النخبة المتسلطة منفصلة عن عمليات الصراع الطبقي التي تعوق عملية التنمية : فمن جهة ، ينبغي أن تنفصل السلطة عن الطبقات الشعبية حتى تتمكن من سن التشريعات التي تيسر استغلالها ، ومن جهة

أخرى، ينبغي ألا تقع السلطة أسيرة لمصالح البرجوازية المحلية وأن تخلق بدلاً منها طبقة جديدة أكثر كفاءة، مرتبطة برأس المال المتعدد الجنسيات.

كل ذلك يتطلب نظامًا سلطويًا يقمع الطبقات بأجمعها ويفسح المجال أمام سيطرة طبقة جديدة تابعة للنظام العالمي الجديد.

لكن إذا صحت هذه التحليلات ـ فيما يتعلق بالديمقراطية والتنمية ـ يمكننا أن نتنبأ بمستقبل يدعو إلى التشاؤم في المجتمعات العربية الإسلامية، خاصة وأن شروط تكوين هذه النخبة الجديدة ـ كما يقول الباحث الاستراتيجي فؤاد نهرا ـ غير متوافرة في المجتمعات العربية حيث تتداخل السلطة السياسية مع السلطة الاقتصادية، وحيث لا يعمل الاقتصاد القومي وفقًا لآليات الإنتاج والتراكم الوطني، ولكن وفقًا لآليات الريع ومنطق التوزيع الذي من شأنه شل عملية التنمية.

فضلاً عن أن قوى الاقتصاد العالمي الجديد لا تدعم مسيرة التنمية في الوطن العربي بقدر ما تعمل على دمجه في مشروع شرق أوسطي محوره إسرائيل، وربطه بعلاقة التبعية بالسوق العالمي.

الديمقراطية واستراتيجية الحرب والسلام:

لقد تأثرت أغلب النظريات السياسية الغربية بمقولة الفيلسوف الألماني كانط المشهورة بأن السلام العالمي لن يتحقق إلا عندما تتحول جميع الدول الى أنظمة جمهورية غير استبدادية، ويستعيد هذه الفكرة العديد من المفكرين الاستراتيجيين المعاصرين ممن يعتقدون أن النظام الديمقراطي الليبرالي هو الضامن ضد النهج العدواني للدولة في علاقتها بدول الجوار وبالقوى الدولية الاخرى.

ويحدد فوكوياما ـ في كتابه الشهير «نهاية التاريخ والإنسان الأخير»[٢٨] ماهية الإنسان بنزوعه الدائم نحو غاية إثبات الذات من خلال علاقات السيطرة والتوسع، مما يفسر نزعة الدولة إلى السلطوية في الداخل والعدوانية في الخارج.

بيد أنه في إطار الديمقراطية الليبرالية تتحول هذه النزعة الكامنة في الطبيعة البشرية من الصراع السياسي والعدوان العسكري إلى المنافسة السلمية.

لذا يقترح فوكوياما أن تشرف على النظام العالمي الجديد منظمة دولية قوية أقرب إلى مبادئ كانط ، تجمع ما بين الديمقراطيات، وتضغط على الأنظمة الشمولية والاستبدادية لتقودها نحو الديمقراطية.

ويؤكد جون اون ـ في مقال له بمجلة «الأمن الدولي» بعنوان «كيف تقود الليبرالية نحو السلام الديمقراطي» عام (١٩٩٤م) ـ ارتباط الديمقراطية بالسياسة السلمية : فاللعبة الديمقراطية تضمن تعاظم الضغط السياسي الشعبي على أي قرار عدواني في السياسة الدولية قد يتخذه صانع القرار، إذ يتطلب قرار إعلان الحرب موافقة ودعم القوى السياسية البرلمانية، والفئات والجماعات المعتبرة في المجتمع المدني.

بيد أن هناك من ينتقدون هذا الرأي على أساس التفرقة بين الضعف وإرادة السلام، ففي كتاب «أزمة الديمقراطية»، يقول صامويل هانتنجتون إن الديمقراطية ـ في المجتمعات الغربية المتقدمة ـ تؤدي إلى ضعف الدولة في العلاقات الدولية، ويستند إلى عدد من الحجج، منها :

- إن المجتمع الغربي المتقدم تحرر من القيم التقليدية وأصبح يتوجه نحو مزيد من الفردية ويبتعد عن الشعور بالتضامن القومي ويفتقد القيم التي تعزز الاجماع والتضامن.

- إن الدولة الديمقراطية تكرس معظم طاقاتها من أجل إشباع مطلب الرفاهية الآنية لأفراد المجتمع، مما يؤثر على الطاقات المخصصة لمد نفوذ الدولة الخارجي ولمهمات الدفاع. ويظهر ذلك من خلال تطور الميزانية الفيدرالية في الولايات المتحدة حيث تتجه الحصة المكرسة للدفاع نحو الانخفاض.

لذا يقول هانتنجتون: إن آثار الاضطراب الديمقراطي، سوف تتحقق خارج حدود الولايات المتحدة، فخلال ربع قرن كانت الولايات المتحدة القوة المهيمنة في نظام عالمي منظم، لكن عناصر الاضطراب الديمقراطي أحدثت قلقًا لدى حلفائنا، ومن شأن ذلك ان يشجع روح المغامرة لدى أعدائنا، فإن لم يثق المواطن الأمريكي بحكومته، فكيف إذن بحلفائنا الخارجيين؟ وإن تجرأ المواطن الأمريكي على تحديها ألن تتمكن الحكومات المعادية لها من ذلك؟

فهل يصح أن نقول مع هانتنجتون إن مسيرة الديمقراطية مصدر ضعف للدولة يقودها إما نحو العجز عن مواجهة العدوان أو نحو خيارات عدوانية غير محسوبة لتغطية هذا العجز ورأب الصدع في الجبهة الداخلية؟

أم نقول إنها، على العكس من ذلك، مصدر قوة كما يقول ألان تورين وجان كريستوف روفان(٢٩) الذي يعتقد أن الدولة التعددية تملك سلاحًا معرفيًا حاسمًا، حرّمت منه الدكتاتورية، وهو الشفافية التي تمكنها من التعرف على مواطن ضعفها والتكيف مع متغيرات الواقع؟ في حين أن غياب الديمقراطية يعني غياب حرية التعبير وغياب الشفافية فيفقد أصحاب القرار وضوح الرؤية والقدرة على تشخيص ومعالجة التناقضات الفعلية التي من شأنها أن تشل قدرة المجتمع بأسره، خاصة وأن النظرة العلمية في مجتمع المعرفة والمعلومات تتميز بقدرتها على التكيف المستمر مع التحديات الجديدة الخارجة عن الحقل النظري لتوقعاتها السياسية.

إن الدولة المقيدة باللعبة الديمقراطية التعددية تستطيع أن تستوعب التناقضات السياسية، وبصورة خاصة القوى النقيضة، لتفعيل دينامياتها وترسيخ دعائم الإجماع القومي، في حين أن الدولة السلطوية تنهك قواها في محاربة العدو الداخلي، وتعجز عن مواجهة التحديات الخارجية.

وحدة التناقض الداخلي تجد تفسيرها في تعذر الحوار بين السلطة السياسية وقوى المعارضة، مما يؤدي إلى احتداد سياسات القمع والحسم الإمني، وردود فعل العنف المضاد واشتداد عزلة السلطة التي تدفعها إلى مزيد من الاعتماد على القوى الدولية الكبرى التي تساهم بشروطها في تأمين الاستقرار الداخلي.

لكن القول العام بأن الديمقراطية التعددية هي عامل قوة لا يكفي، لأن محاولة تطبيق اللعبة الديمقراطية كحل سحري لمواجهة واقع التأزم الاجتماعي والتخلف الاقتصادي والعطب السياسي من شأنه أن يكرس واقع التأزم الداخلي والتبعية الخارجية.

الديمقراطية بين الدولة والمجتمع المدني :

رأينا أن الديمقراطية أو بالأحرى، العملية الديمقراطية لا تلقى إجماعًا لدى المنظرين الغربيين من جهة، ولا تمثل من جهة أخرى بالرغم من ضرورتها الملحة حلاً سحريًا في واقع المجتمعات العربية الإسلامية.

ونود فيما يلي أن نؤسس لنقد الديمقراطية ببعض التحليلات المنهجية، ذات العائد التطبيقي الهام فيما يتعلق بتحديد حقل الممارسة السياسية كمساحة وسيطة بين الدولة والمجتمع المدني.

لقد وجه بنيامين باربر - في كتابه «الديمقراطية القوية» Strong Democracy الصادر عام (١٩٨٤م) عن جامعة كاليفورنيا - انتقادا شديدًا للنظرية الليبرالية للديمقراطية كنظام

أساسه التعددية وإدارة تنافس المصالح الفردية ، فوظيفة الدولة الليبرالية تنحصر في إدارة الصراع بين أفراد المجتمع ، لكن المجتمع المكوّن من أفراد تشكل مصالحهم وغاياتهم نقطة البداية والنهاية مجتمع لا تتوافر لديه شروط التماسك والإجماع ، ويفقد مناعته أمام خطر الانحراف الشمولي .

ولتفسير موقف باربر يمكننا أن نفرق منهجيًا ـ بهدف التحليل العلمي وبدون أن ندعي المصداقية العامة لهذه التفرقة ـ بين فكرة الجماعة وفكرة المجتمع ، ثم بين فكرة المجتمع وفكرة الدولة .

فعلى حين أن الجماعة تشكل وحدة متماسكة مكوّنة من أفراد تجمع بينهم وحدة القيم والعقيدة وأنماط السلوك ، يشكّل المجتمع المدني الإطار الذي يتفاعل فيه الأفراد والجماعات ، أي الذي يتصارع فيه الأفراد وتتفكك فيه الجماعات ، أما الدولة فتمثل عنصر الجمع والتوحيد الذي يعمل على فرض الاتساق بين عناصر التعدد والاختلاف .

وإذا كانت الدولة في فلسفة هيجل تلعب دور المستوى الأعلى الموحّد للمجتمع المدني ؛ فإن ماركس في المقابل يقلب العلاقة بين الدولة والمجتمع المدني ، ويؤكد في نقده لفلسفة القانون لهيجل أن المجتمع المدني هو الأساس البنيوي الذي يمكننا من تفسير طبيعة الدولة وتطورها وليس العكس .

لكن ماركس لا يختلف مع هيجل في تحديد طبيعة المجتمع المدني باعتباره حقل الصراع الطبقي والتناقضات الداخلية التي قد تبلغ حد الحرب الأهلية إن لم تفرض الدولة أسس الأمن والاستقرار لمصلحة الطبقة المسيطرة .

فإذا انتقلنا من هذه الاعتبارات النظرية إلى قضية الديمقراطية والمجتمع المدني الذي نراهن عليه في المجتمعات العربية من أجل تحقيق الشفافية والحوار في مواجهة النزعة الأحادية للدولة وممارساتها التسلطية ، ومن أجل بلورة إجماع سياسي وطني .

ربما يحق لنا أن نتساءل : هل تقودنا الدعوة إلى الديمقراطية التعددية المرتكزة على المجتمع المدني نحو الشفافية والحوار أم تفتح أمامنا طريق جهنم ؟

فالمجتمع المدني هو حقل التناقضات الاجتماعية تتحقق فيه وتتصادم الغايات والمصالح الفردية والجماعية الفرعية، وتنزع فيه العصبيات إلى السلطوية والطغيان ولا تلجأ إلى شعارات الديمقراطية والحرية إلا بما يسمح لها بفرض مصالحها وتحقيق وجودها في مجابهة حالة الإقصاء والإنسداد التي تفرضها النخبة المتسلطة.

كما أن قوى المجتمع المدني ليست دائمًا بريئة نظيفة الأيادي، ولكنها عرضة للتأثر بإغواءات مراكز القوى السياسية الداخلية والخارجية، وعندما تضعف الدولة تطغى مراكز القوى الداخلية وتتسلل مراكز القوى العالمية، عن طريق أساليب الضغط والتجنيد والاستيعاب لأفراد وجماعات ومؤسسات المجتمع المدني.

المجتمع السياسي كنظرية في المشاركة :

إن الأزمة التي تعيشها مجتمعاتنا العربية الإسلامية حاليًا أزمة سياسية اجتماعية، مصدرها التوحد الحادث بين السياسة والسلطة، وعدم التمييز أوالتفرقة بين نظام السياسة ونظام الدولة. وهذه النقطة في تقديرنا، جديرة باهتمام خاص فبرهان غليون ينتقد الحركات الدينية ويقول إنها تركز في السياسة على جانب واحد وهو جانب السلطة وشرعيتها ولا تناقش الفعاليات الاجتماعية وآليات النظام السياسي، كما ينتقد القوى العلمانية عبر مفهومها للديمقراطية أيضًا، ويعرض لضرورة الفصل بين السياسة والدولة، وإعطاء مفهوم السياسة متضمنات أكثر اجتماعية ومدنية، خاصة وأن الدولة تتعرض الآن إلى تهميش في أدوارها الاقتصادية والاجتماعية وبالتالي تختل دعائم الوظائف السيادية التي كانت تتميز بها «الدولة ـ الأمة» الحديثة .

يقول غليون في كتابه الإسلام والسياسة، إن سيادة الدولة التي تجمع بين إرادة الجماعة (الأمة) وسلطة المؤسسة (الدولة) يمكنها أن تؤدي الى نوع من طغيان الدولة على المجتمع، أي : احتلال الدولة لدور المجتمع. ويدعو لتوسيع مجال السياسة بحيث يشمل النشاط الاجتماعي والاقتصادي ومختلف الأنشطة ذات الطبيعة الثقافية الدينية والاثنية والقبلية . . فكل هذه الأنشطة تعمل داخل هذا المجال الذي تتركه الدولة لفاعلية الذوات الاجتماعية.

ونحن نتفق مع القول بضرورة فك الاشتباك بين الدولة والسياسة، عن طريق إخلاء مساحة وسيطة تعمل فيها القوى الاجتماعية الدينية والثقافية والإثنية والاقتصادية وتحقق فيها هذه القوى ذواتها.

إلا أنه ينبغي أن نفرق بين حقل السياسة الذي تعمل فيه القوى المعتبرة في المجتمع المدني وفقًا لقواعد اللعبة السياسية وبين المجتمع المدني في ذاته، . فبناء على التحليلات السابقة، لا تمكننا فكرة الدولة ولا فكرة المجتمع المدني من تأسيس ديناميكية الحوار الديمقراطي للوصول إلى الإجماع الوطني أو القومي؛ ولكننا بحاجة إلى إيجاد مجال وسيط يقع بين مستوى التشتت والصراع الذي يمثله المجتمع المدني، وبين مستوى الأحادية التسلطية التي تفرضها الدولة والنخبة المسيطرة عليها؟

إن مفهوم المجتمع السياسي يتسع ويضيق بمقدار هامش الحرية الذي تتركه الدولة للممارسات المستقلة للقوى الاجتماعية وبمقدار تجاوز هذه الممارسات لصراعات جماعات المجتمع المدني وتحويلها إلى حيوية للحوار والتفاوض من خلال مبدأ الاعتراف بالآخر والتعايش معه والتفاوض التعاقدي من أجل الوصول إلى إجماع وطني أو قومي.

قد يحدد البعض حقل ممارسة المجتمع السياسي بالبرلمان في مقابل الدولة التي تمثل السلطة التنفيذية، وقد يمده البعض ليشمل بعض مؤسسات جهاز الدولة التي لا

تدخل بالضرورة في نطاق الصلاحيات السيادية للدولة، والتي ينبغي فصلها عن إيديولوجية الفئة المسيطرة.

إن مفهوم المجتمع السياسي يهدف إلى تجنب شمولية الدولة وتفتت المجتمع المدني والارتقاء من الصراع إلى الوحدة عن طريق الحوار الذي يقود نحو الإجماع التعاقدي وليس نحو الوحدة الشمولية التسلطية الأحادية.

ومفهوم المجتمع السياسي يتفادي سلبيات التعددية الليبرالية النخبوية، التي تضع قواعد اللعبة التعددية دون أن تطرح مسألة توسيع حقل المشاركة السياسية أمام كافة فئات المجتمع، وتفضي بالتالي إلى تهميش الفئات الأكثر تضرراً من النظام الاجتماعي القائم.

كما أن المجتمع السياسي يشكل حقل التفاعل الذي تتحقق فيه المشاركة السياسية لأوسع فئات المجتمع، دون أن يقودنا هذا نحو مثالب الديمقراطية الشعبية التي تحتكر فيها فئة نخبوية أو طبقة تمثيل الشعب وتفرض بالتالي سلطتها الشمولية.

واقع التفاعل الحضاري وآفاق المستقبل

في كتيب صدر في بداية التسعينيات بعنوان «تغيير العالم، جدلية السقوط والصعود والوسطية» أكد الأستاذ السيد يسين مستشار مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، على سقوط الشمولية كنظام سياسي مرة واحدة وللأبد، وأن العالم يشهد نهاية حضارة عالمية تنهار، وبداية حضارة عالمية جديدة في طور التشكل، شعارها وحدة الجنس البشري.

بيد أنه يراجع رأيه في كتابه «العالمية والعولمة» الصادر في العام الماضي، ويعترف بأنه كان متفائلاً أكثر مما ينبغي، ذلك أن التعمق في قراءة الملامح الراهنة للنظام العالمي المتغير، توضح لنا ـ على حد قوله ـ إننا بصدد معارك كبرى إيديولوجية وسياسية وثقافية

واقتصادية، من الصعب التنبؤ الآن بنتائجها النهائية؛ لأن المسألة تتوقف على قدرة الشعوب على مواجهة العملية الكبرى التي تقودها الولايات المتحدة الأمريكية تحت شعار العولمة، لإعادة إنتاج نظام الهيمنة من جديد.

لذلك، فهو في تصوره لسيناريوهات المستقبل يتوقع أن الصراع سوف يستمر داخل المجتمعات العربية الإسلامية بين أنصار الإسلام السياسي بفصائله المختلفة وأنصار السلطوية السياسية وتحكم الدولة، وأصوات أنصار التعددية والديمقراطية، ويتساءل: كيف ونحن منقسمون يمكننا أن نجابه تحديات الحوار مع الحضارة الغربية في ظل العولمة الجديدة؟

ويقوده تعديله لموقفه المتفائل السابق الذكر، إلى التنبؤ بأننا سنشهد، بحكم تجميد مبدأ تداول السلطة، احتداد الصراع بين الدولة وأنصار المجتمع المدني والأحزاب السياسية المقصاة أو المقيدة، مما ستكون له آثاره على الاستقرار الداخلي وعلى العلاقات الخارجية بالعالم الغربي المتقدم.

بيد أنه بحكم تسليمه بسيطرة الغرب على معظم مناطق الكون، ونجاح الحضارة الغربية في أن تجعل من نفسها مرجعًا كونيًا، يرى أنه من الضروري أن تكون هناك مجالات للحوار بين الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية، ويبني هذه الضرورة على حقيقة تاريخ الأخذ والعطاء بين الحضارتين، فالحضارة الغربية كما يقول: «زعمت أنها مشتقة من الحضارة اليونانية والرومانية، وأغفلت تأثرها البالغ بالحضارة الإسلامية» ومن هنا يتعين علينا أن نعيد الأمور إلى نصابها وأن ننظر إليها على أنها حضارة عالمية أخذت منا وأعطت، وبالتالي ليس علينا حرج لو أخذنا منها، لأنه سبق أن أعطيناها.

ويحدد مجالين ممكنين للحوار بين الحضارتين:

* المجال الأول: هو الخاص بالمعرفة الإنسانية ودور العقل الذي كرسته الحداثة الأوربية، ويقول في هذا الصدد: إن الغرب يمر اليوم ـ بحكم التحول من الحداثة إلى

ما بعد الحداثة ـ بأجرأ عملية مراجعة معرفية عرفها تاريخه . هذه المراجعة تعني أن هناك مجالاً واسعًا للحوار حول موقع العقلانية في فضاء الفكر الإنساني . . . والانفتاح أمام مصادر أخرى بجانبها .

* أما المجال الثاني للحوار ، فهو المتعلق بالإنسان والتنظيم السياسي والاجتماعي ، وأفكار الليبرالية بكل مكوناتها ، كالحرية والديمقراطية والمجتمع المدني ، فعندنا من يرفعون مبدأ الشورى في مقابل الديمقراطية ، وآخرون يريدون أن يضعوا قيودًا على الحرية التي تمارس بشكل مطلق في الغرب ، مما يشكل تحديًا للأعراف والتقاليد والقيم الإسلامية .

إلا أننا لو تتبعنا الحوار الدائر داخل معسكر أنصار الشورى نجد أن هناك تقدمًا ملحوظًا فيما يتعلق بفكرة الديمقراطية وإجراءاتها ، كما نلاحظ ذلك في كتابات عدد من العلماء المسلمين مثل الشيخ القرضاوي الذي دخل السيد يسين في حوار طويل معه في هذا الصدد على صفحات الجرائد والكتب ، ومثل الدكتور توفيق الشاوي الذي أسهم في الحوار بكتاب بالغ الأهمية ، عنوانه «فقه الشورى والاستشارة» .

هكذا يتضح لنا أن الحوار مع الغرب ينبغي أن يتساوق مع الحوار في الداخل ، الذي يفترض أن تشترك فيه جميع الأطراف على قدم المساواة وبشرعية كاملة ، خاصة وأن الأزمة التي نعيشها داخل مجتمعاتنا العربية الإسلامية في العقود الأخيرة ، أزمة مركبة تتساوق فيها أزمة النهضة العربية الإسلامية الحديثة الأولى التي أعلنت إخفاقها بنكسة (١٩٦٧م) ، ووقعت على وثيقة فشلها بنشوب حرب الخليج الثانية ، وتتزامن مع الأزمة العالمية الشاملة ، والسبب في تفجر هذه الأزمة على المستوى العالمي هو عجز الأطر الفكرية والسياسية والاقتصادية التي طورتها المجتمعات الغربية أثناء حقبة الحداثة الماضية ، عن الرد على متطلبات الثورة التقنية والمعلوماتية التي فجرتها عولمة ما بعد الحداثة .

إن هذا العجز يتفاقم ـ كما يؤكد ذلك برهان غليون ـ بتفاقم عجز الأنماط التقليدية في المجتمعات العربية الإسلامية عن التلاؤم مع الحداثة التقليدية التي فشلت في اللحاق بها، ومع الحداثة الجديدة التي ترتبت على الثورة التقنية والعلمية الجارية.

وفي هذا يقول برهان غليون: «إن العولمة أغلقت أمام هذه المجتمعات كل الآفاق وتركتها معلقة في الفراغ بين بنية تقليدية منخورة وبالية وحداثة غير منجزة، وحداثة جديدة كسرت التوازنات وحطمت آمال تحقيق التراكمات المادية والتقنية والعلمية والسياسية/ الاجتماعية الضرورية للتحكم بعملية التنمية والاندماج في التاريخية الحضارية».

إن دمقرطة الحياة الدولية والوطنية هي الوسيلة الوحيدة للخروج من هذه الأزمة في صورها الشمالية والجنوبية، وفتح آفاق جديدة لمجموع الإنسانية.

فعلى المستوى العالمي، لم يحصل في أي حقبة أخرى من التاريخ الإنساني أن تطورت حركة التشاور والمفاوضات الجماعية بين الدول الكبرى لتنظيم العلاقات الدولية من وجهة نظر المصالح التي تحرك كلا منها كما هو حاصل اليوم، وقد أصبحت هيئة الدول السبع أو الثمان، باجتماعاتها الدورية والأهمية الحاسمة للقرارات التي تصدر عن اجتماعاتها بمثابة هيئة أركان حرب حقيقية للسياسة الاقتصادية على الصعيد العالمي.
ويقال الأمر نفسه عن منظمة التجارة الدولية والدور التنظيمي العالمي الذي يلعبه النظام التمويلي الدولي وعلى رأسه صندوق النقد الدولي الذي تسيطر عليه الدول الصناعية والذي أصبح اليوم هو المركز الرئيسي لبلورة السياسات الاقتصادية، ومن ورائها السياسات الاجتماعية، للغالبية العظمى من الدول النامية إن لم يكن لجميعها من دون استثناء.

والضحية الأولى للثورة التقنية والعلمية، وللأزمة العالمية المرتبطة بها، ليست البلدان الغربية الغنية ولكن المجتمعات الفقيرة التي لم تستطع أن تسيطر بعد على عملية التنمية، لا في نموذجها الصناعي القديم ولا في نموذجها التقني الراهن.

ولا يمكن ضمان المستقبل ووقف التراجع والتهميش العام للعالم العربي والمجتمعات العربية الإسلامية إلا إذا نجحنا في بلورة الأطر الديمقراطية التي تسمح بالتشاور والتعايش بين جميع القوى الموجودة من أجل تأسيس قواعد التضامن والإجماع الوطني الذي يشكل أساس التضامن والتعاون الإقليمي بين البلدان العربية الإسلامية كحلقة وسيطة لتحقيق التشاور الإسلامي الأوسع والمساهمة المؤثرة في تحديد معالم الحضارة العالمية الجديدة .

وبرهان غليون يتفق في ذلك مع تحليلات سمير أمين الخاصة بنظرية التبعية ووضعية الدول العربية الإسلامية في سياق ما يسميه بالعولمة المبتورة، ويقول: إن أول مهام بناء أداة التغيير العالمي الدفع في اتجاه تكوين التكتلات الإقليمية التي تستلهم الثقافة أو اللغة المشتركة أو حتى الجوار الجغرافي والمصالح المتبادلة لتحقيق أهداف إنسانية وحضارية، وأفريقيا وأمريكا اللاتينية والعالم العربي هي المناطق الثلاث الرئيسية التي لا تزال بمنأى عن هذه الحركة العالمية التي تدفع نحو التجمع والتكتل الحضاري، ويشكل إرث الثقافة والمدنية العربية منبعا قويا لإعادة تنظيم المنطقة وترتيب موقعها في الساحة الدولية على أسس جديدة ، وبالمثل يشكل الانتماء للإسلام أرضية ثانية، تتجاوز الدائرة العربية، لبناء شبكة تضامن عالمية بين دول المجموعة الإسلامية .

الهوامش

(١) نسيم مجلي، لويس عوض ومعاركه الأدبية، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٥م، ص ٤٨٣.

ويؤكد محمد إقبال في كتابه The reconstuction of religious thought in Islam, Oxford university press, London, 1934, p. 120. إن رسالة محمد (ﷺ) هي المفترق بين عهد الوحي وعهد العقل. وبنور هذا المفترق يرى اقبال أن ميلاد الإسلام ميلاد جديد للعقل. لأن محمداً باختتامه الوحي، وجه الإنسان نحو مصادر ومناهج أخرى للمعرفة وفي مقدمتها العقل.

(٢) من أعلام الحركة الإنسانية في فرنسا: جيليوم دو بوستيل فلقد دفعه النموذج العربي الإسلامي، إلى تعلم العربية ليصبح أول من يشغل كرسي تعليم العربية في كوليج اللغات الثلاث، التي كانت نواة الكوليج دو فرانس بحي موبير بباريس، عرف بيكو دو لا ميراندولا وتأثر بتعاليمه وأفكاره. بحث عن مواضع التوافق بين القرآن والشريعة المحمدية وبين تعاليم الإنجيل في كتابه Al corani, seu legis Mahometis et liber Evangelistarum Concordiae, الصادر عام (١٥٤٣م).

وقارن بين البروتستانتية والدين الإسلامي وأبرز نقاط التوافق بينهما، إلا أنه رأى أن المذهب اللوثري، على العكس من الإسلام، يمكن أن يقود إلى الإلحاد.

أعطى دو بوستيل للإسلام دينًا وحضارة، أهمية إيجابية كبرى، في مشروعه للسلام العالمي في كتابه: «الوفاق العالمي» De orbis terrae concordia. وفي هذا الكتاب من ص ١٢٥ إلى ص ١٦٥ قدم تفسيراً للقرآن من سورة البقرة إلى سورة العنكبوت، وعرض لسيرة النبي محمد، وأعطى رؤية واسعة وإيجابية للإسلام كدين، وللإسلام كحضارة «دار الإسلام» بالرغم من نقاط الاختلاف العقيدية بين الإسلام والمسيحية. وبالرغم من إيمانه بتفوق المسيحية ودورها الريادي في مشروعه للسلام العالمي.

أعلن بعد رحلته إلى الشام وفلسطين، في رسالته إلى صديقه مازيوس : إن اللغة العربية تتمتع بفضل القرآن بأهمية قصوى تفوق اللغات اليونانية واللاتينية والعبرية معًا، وبالتالي فإذا كنا ننشد التوافق في العالم فالطريق إلى ذلك هو تعلم العربية.

(٣) أسامة خليل، الإسلام والأصولية التاريخية، مركز الدراسات العربي ـ الأوروبي، بيروت، ٢٠٠٠م، ص ٨٨.

(٤) المرجع السابق، ص ٨٨.

(٥) سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٧م، المجلد الأول، ص ٥٦.

(٦) Roger Garaudy, Appel aux Vivants, Seuil, Paris, 1979, p. 191.

(٧) ابن القيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين، ص ١، ج ٣.

(٨) البغوي، معالم التنزيل، المنار، ج ٣، القاهرة، ص , ٣٥٩

(٩) H. A. R. Gibb, Mohammedanism, Oxford university press, London, 1953, p.70.

(١٠) Muhammad Iqbal, Secrets of the Self, Tr. Reynold Nicholson, Macmillan, London, 1920, Introduction.

(١١) ابن خلدون، المقدمة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٦١م، ص ٦٩٠ـ ٦٩٥.

(١٢) محاضرات روجيه جارودي بالقاهرة عام ١٩٦٩ محول «تأثيرات الحضارة العربية على الثقافة العالمية»، مجلة الأنباء، بيروت، ٢٤ كانون الثاني ١٩٧٠م.

(١٣) فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٨١م، ص ١١١.

(١٤) خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، ط ١، تونس ١٢٨٤ هـ، ص ٣٢، في معن زيادة (تحقيق)، أقوم المسالك، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٨٥م.

(١٥) حسن الترابي، الشورى والديمقراطية، الدار السعودية، ١٩٨٧م.
(١٦) المرجع السابق، ص ٧٣.
(١٧) غسان سلامة، أين هم الديمقراطيون؟، في «ديمقراطية من دون ديمقراطيين»، إعداد غسان سلامة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٥م.
(١٨) يقول جان ليكا في دراسة تحت عنوان «التحرك نحو الديمقراطية في الوطن العربي» تضمنها كتاب «ديمقراطية من دون ديمقراطيين»، إعداد غسان سلامة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٥م: «إن الديمقراطيين الإسلاميين ليسوا ديمقراطيين على الإطلاق، وإنهم لا يكافحون إلا من أجل فرض سيطرة اجتماعية تامة على المجتمع، وهناك أقلية مهمة بينهم ترى أنه من غير الممكن إجراء أي تفاهم لا مع «الحكام الكفرة» ولا مع «ديمقراطية غربية» غريبة تقوم على مجموعة من المبادئ التي ينبغي للمسلمين رفضها وهي:
أولا - الأفكار الخاصة بسيادة الشعب (خلافا لسيادة الله).
ثانيا - البرلمانات «التي تشرع خارج نطاق شريعة الله» (خلافا لشريعة القرآن الكاملة والبالغة الكمال).
ثالثا - المساواة بين المؤمنين وغير المؤمنين باسم التسامح.
رابعا - المساواة بين الرجل والمرأة مما يؤدي الى تفسخ المجتمع العربي وتغلغل الجراثيم الغربية فيه.
خامسا - التعددية السياسية التي تضع على قدم المساواة «حزب الله» الحق . . . مع الأحزاب التي تنبثق عن «المشاركة السياسية المزعومة التي ترتبها الدولة ذاتها».
سادسا - المفهوم المرفوض الخاص بحكم الأغلبية والقائم على الفكرة الزائفة التي تقول بإن قضايا الحق والعدل يمكن قياسها بالكم وإن العدد الأكثر من الأصوات يمكن اعتباره بمثابة موقف أخلاقي أرفع شأنا.

(١٩) فهمي هويدي، فك الاشتباك بين الإسلام والديمقراطية، الأهرام، ٢١/ ٧/ ١٩٩٢م.

(٢٠) رباب الحسيني، التيار الديني كما تعرضه الصحافة المصرية، رسالة دكتوراه غير منشورة، ١٩٩٥م، ص ١١٤.

(٢١) برهان غليون، نقد السياسة : الدولة والدين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٩٣م، ص ١١٤.

(٢٢) انظر كتاب فرانك كلينبرج :

Frank Klingberg : Posituve Expectations of America's Role, Amrican University Press, 1993.

(٢٣) يدعو بوب دول إلى تفادي الدمقرطة كلما مثلت خطراً يهدد الولايات المتحدة أو يسمح بانتشار التيارات المعادية لها. Bob Dole : Shaping America's Global Future, in Foreign Affairs, summer 1996.

(٢٤) انظر مقال نورمان بودهورتز الذي يحسم فيه مبدأ الدعم غير المشروط لإسرائيل، لأنها منارة العالم، ويؤكد أن العداء لإسرائيل هو التعبير الواضح عن الشك بقيم وفضائل الحضارة الغربية عموماً وبقيم وفضائل الولايات المتحدة بشكل خاص.

Norman Podhoertz:, in Commentary, septembre 1982.

(٢٥) Samuel Huntington, Michel Crozier, Joji Watanuki, Crisis of Democracy, New York, 1975.

(٢٦) Samuel Huntington & Myron Weiner, Understanding Political Developement, New York, 1981.

(٢٧) Alain Lipietz, Mirages et Miracles de l'Industrialisation dans le Tiers-Monde, La Découverte, 1985.

(٢٨) Francis Fukuyama, The End of History and the Last Man, New York, 1992.

(٢٩) Jean Christophe Ruffin, La Dictature Libérale, Fayard, 1994, p. 265.

إشكالية العقل والحكمة في حوار الحضارات

د. ميثم الجنابي(*)

مستخلص

يهدف البحث إلى كشف طبيعة «الحوار الداخلي» للحضارة واستمراره في «الحوار الخارجي» مع الآخرين. إذ ليس الحوار بين الحضارات في الواقع سوى النتاج الطبيعي لحوار الحضارة مع نفسها.

ينطلق البحث في تأسيسه لهذه الفكرة من أن طبيعة ومستوى الحوار بين الحضارات يتوقف على مستوى وطبيعة الحوار داخل الحضارة نفسها. والمقصود بالحوار الداخلي للحضارة هو حوار «نظمها» الداخلية في مختلف ميادين الحياة الاجتماعية. حيث تكون هذه النظم في مجرى تفاعلها «الروح الثقافي» للأمم، والمقصود بالروح الثقافي هنا هو منظومة المرجعيات الفاعلة في إنتاج وإعادة إنتاج الثقافة نفسها وباعتبارها القوة الروحية (العاقلة) والمادية الفاعلة في بلورة خصوصية الحضارات.

وتنبع خصوصية الحضارات من كيفية حلها للإشكاليات الكبرى في ميادين الطبيعيات والماورائيات (أو عوالم الملك والملكوت). وهو الأمر الذي يفسر تباين واختلاف الحضارات أو فرادتها وأصالتها. كما يحدد ذلك «ثبات» المرجعيات الثقافية الكبرى للحضارة نفسها، ويجعل بالتالي لكل حضارة مرجعياتها الثقافية الخاصة بها.

(*) بروفيسور في العلوم الفلسفية والإسلاميات، أستاذ الفكر الإسلامي والعربي المعاصر في الجامعة الروسية.

إن معرفة هذه الخصوصية والإقرار بها والتعامل معها باعتبارها النتاج الطبيعي لتجارب الأمم يفسح المجال أمام الممكن في الحوار بين الحضارات وتعميقه، بما يخدم المعنى الإنساني القائم وراء تنوع هذه التجارب.

غير أن هذه المقدمة ليست «حيادية» تجاه الحضارات بما في ذلك في ميدان الحوار، انطلاقا من أن الحوار متعددِ المستويات ومتنوع الأشكال غايته «عمران الروح الإنساني»، والعمران الأعمق والأشمل هو ذاك الذي يبنى على أساس بلوغ الأمم في حضاراتها مستوى الروح الثقافي الخالص من خلال تذليل المكونات الاثنية.

وتشكل الحضارة الإسلامية ومرجعياتها الثقافية (أو ما ادعوه بالإسلام الثقافي) أحد الخمائر الكبرى التي ينبغي إعادة تفعيلها على أسس المعاصرة في الحوار الحضاري المعاصر. فقد أبدعت الحضارة الإسلامية مرجعياتها الثقافية الخاصة، التي تؤدي من حيث الجوهر إلى الاعتدال والنظام (أو العدل والتجانس). وهي مرجعيات متفتحة بحد ذاتها، تجعل من حوارها الخارجي أسلوبا متناسقا لحوارها الداخلي. والتاريخ الثقافي للإسلام هو دليل ساطع بهذا الصدد. إذ استطاع أن يجسد المعنى الحقيقي للحكمة، التي لا تفقد قيمتها مع مرور الزمن، لأن بدايتها حق ونهايتها حق. والمعنى الواقعي والتاريخي لهذه الحكمة يقوم في تقديم الحضارة الإسلامية أحد النماذج الرفيعة لتذليل الاثنية وجوهرة الثقافة في الموقف من النفس والآخرين.

كل ذلك يجعل من بناء العلاقة المفترضة «بالآخر» وتأسيس حوار جديد معه محكا جديدا بالنسبة للعالم الإسلامي، بما في ذلك بالنسبة لإعادة ترتيب وجوده الذاتي، والمساهمة الفعالة في بناء عولمة ثقافية ـ سياسية جديدة. . .

إشكالية العقل والحكمة في حوار الحضارات

مدخل:

تتوقف نوعية الحوار بين الحضارات على كيفية ومستوى «الحوار الداخلي» للحضارات نفسها. وذلك لأن «الحوار الظاهري» بين الحضارات هو في الواقع نتاج «حوارها الباطني»، أي أن الحوار الواقعي بين الحضارات هو استمرار لحوارها الداخلي.

والحوار الداخلي للحضارة نتاج لفعل مرجعياتها الثقافية الخاصة. وهذه بدورها تتراكم في مجرى تجارب الأمم عن كيفية ومستوى حل إشكاليات وجودها الكبرى في الميدان الطبيعي والماورا طبيعي. وهي حلول تتغلغل في «روح الثقافة» وتبدع تصوراتها وأحكامها وقيمها بما في ذلك في التعامل مع الآخرين صراعا وحوارا.

إن الإدراك الحق للذات وللآخرين يستلزم كشرط ضروري، وبالأخص في ميدان الحوار بين الحضارات، إحراق ميزان التجارب التاريخية ـ الثقافية إن كان خشبا، وصهره أن كان حديدا، ومن ثم الدخول خالي الوفاض في «طريق الحق». فهو الأسلوب الوحيد الحق في إبداع توليف قادر على إغناء الحكمة العقلية وتطويرها في حوار الحضارات.

لأن غياب هذا الشرط يؤدي إلى سيادة نفسية العداء ومزاج الرؤية المشحونة بالبحث عن تناقض الحضارات، مع ما يترتب على ذلك من شحنها بعناصر الانغلاق والعداء والمواجهة. وفي نفس الوقت يؤدي «سحق» رؤية التباين الضروري بين الحضارات، إلى إفساد حوارها ويعيق الطريق أمام إمكانية تجذر هذا الحوار الإنساني وترسيخ أبعاده القابلة للتناسق المتجدد.

فالحضارات في نهاية المطاف ، هي الحصيلة المعقولة للتجارب الثقافية للأمم . وبالتالي فان قيمتها الواقعية في تاريخيتها ، ومعناها الحقيقي في محدوديتها . فالثقافة ليست منطقا ولا بديهة . أي أن منطقها فيها ، والذي عادة ما يتجسد في إدراكها لحقائقها المتعالية ومبادئها الكبرى . وهو منطق يشق لنفسه الطريق إلى مختلف جوانب الثقافة محددا رؤيتها لنفسها وللآخرين . ذلك يعني أن الثقافة هي حصيلة الحقائق المتعالية في الذاكرة التاريخية للأمم والمبادئ المحددة لرؤيتها عن نفسها وعن العالم . أما هذه المبادئ المحددة ، فإنها ليست هويات مستقلة قائمة بحد ذاتها ، بل الكينونة التي يصعب تحديدها منطقيا ، والمتفق عليها خطابيا بعبارة الروح الثقافي .

والروح الثقافي ، شأن كل روح له بنيته الداخلية المتصيرة تاريخيا ، بوصفها الاستجابة المعقولة لتوليف الطبيعي والماوراطبيعي (الجسدي والروحي ، القديم والمحدث ، التاريخي والمثالي) في الإنسان والجماعة . وهو تجسيد يتجلى في الإبداع المادي والروحي المتنوع للأمم ، والمتوحد في مساعيه الإنسانية . فزقورات سومر وأهرامات مصر ومعابد الهند وهياكل اليونان تشترك في تسرب العطور والبخور بين أحجارها وكهنتها وعبادها ، كما لو أنها تريد القول ، بأن الرائحة (الروح) هو الجوهر الجامع لتنوع البناء كله (بناء عمارة الروح الإنساني) ، وأنه الجسد الروحي ، أو الوحدة المحسوسة والملموسة للطبيعي والماورا طبيعي . أي أنها الاستجابة المعقولة للوحدة في الإنسان والجماعة ، التي يمكن تتبعها في إبداعات الأمم ومنطق عقلها الثقافي (من أساطير وأديان ونظم فلسفية وحقوقية وسياسية وعمارة ولغة وأدب) .

وليست هذه الاستجابة في الواقع سوى التوليف الذي يتجلى بصيغ ومستويات لا تحصى . كما يبدع في نفس الوقت ما يمكن دعوته ببنية (أو هيكل) العقيدة الثقافية . وهذه بدورها ليست إلا كليّة المبادئ المكونة للروح الثقافي . وهذه الكلية بدورها ، المتبلورة في وحدة ونظام المبادئ الأولية ، هي التي تشكل هيكل التجليات العديدة للروح الثقافي

في الرؤية الذاتية وتقييمها (بما في ذلك مقارنة بالآخرين). أي أنها تعيد صقل إنجازاتها بما يتناسب مع مقدماتها.

إن هذه المبادئ الكلية هي المرجعيات أو المصادر المتعالية. وليس التاريخ اللاحق سوى رجوعا إليها. وبالتالي ليس «اكتشافها» الجديد سوى اكتشافها الذاتي (لذاتها). وهو السبب القائم وراء التماسك الذاتي للحضارات، وتنوعها وفرادتها وأصالتها، كما يكشف في نفس الوقت عن محدوديتها أو معناها الحقيقي. وذلك لأن إدراك محدودية الثقافة هو إدراك قيمتها التاريخية، وأنها لا تلزم في نهاية المطاف سوى مبدعيها وتابعيها. وهي رؤية يمكنها تذليل نزوع الاستعلاء والاستكبار والغطرسة، وفسح المجال، في نفس الوقت، أمام العقل النظري والعملي لتجاوز حدودهما الثقافية الخاصة إلى عوالم المطلق الأخلاقي (الحكمة).

فالتطور الثقافي للأمم في جوهره، هو مساعي (ومحاولات وصراع) مبادئها المتصيرة تاريخيا لتوليف كينونتها الطبيعية والماوراطبيعية في نظام معقول يرتقي في نظرها إلى مصاف الحكمة. ومن ثم فهي مساعي (في أشكالها ومستوياتها المتنوعة) يمكن حسمها بصورة متجانسة في حالة سيادة الروح الثقافي في الكيان الاجتماعي-التاريخي للأمم (والحضارات).

بصيغة أخرى، أن إبداع النظام المعقول للحكمة ممكن فقط في حالة ارتقاء الأمة في ثقافتها إلى درجة تذليل اثنيتها الخاصة (بمعنى الارتقاء من الروح الاثني إلى الروح الثقافي). وهو أمر مرتبط بفاعلية تأثير المبادئ الكبرى للحضارات نفسها. إذ توجد في كل حضارة حدودا جوهرية وعرضية. بمعنى معاناتهن جميعا من صراع الجوهري والعرضي، والذي تتوقف على كيفية حسمه إمكانية توسيع أو انحسار الارتقاء من مصاف الاثنية إلى مصاف الروح الثقافي وبالعكس.

فالثقافات الشرقية الكبرى استطاعت أن تبدع على مثالها نماذج الحكمة، وأن تطابق نظام مبادئها (وحدتها) معها (الحكمة). وذلك لأن مسارها الأولى في توليف (أو حل إشكالية) الطبيعي والماورا طبيعي قد توحد في صيرورة مبادئ متسامية (مافوق تاريخية). بينما لم تعرف أوربا ظاهرة من هذا القبيل. وعندما حاولت الإمبراطورية الرومانية بناء نموذج «الوحدة العالمية» ومثالها في روما، فإنها لم تستطع صنع نموذج مثالي وهيكل ثقافي معقول ومقبول بحد ذاته. أي أنها لم تستطع بناء منظومة المبادئ المتسامية والعامة للجميع. وذلك لكون «وحدتها» كانت مبنية على القوة. وحالما زالت هذه القوة اندثرت «هياكلها» مرة واحدة وإلى الأبد.

كل ذلك يشير إلى أن الجوهري في الحضارة هو مبادئها المتسامية المافوق تاريخية. أما العرضي فيها فكل ما يترامى على طريق مساعيها الدائبة صوب مثالها الأعلى في الحكمة = المطلق.

فقد حلت الثقافة الغربية (الأوربية) إشكالية الطبيعي والماوراطبيعي في الإنسان والجماعة حسب متطلبات الروح العملي. مما حدد بدوره جوهرية العقل الفعال فيها وجزئية أحكامه المباشرة. مما أبقى عليها ضمن إطار اثنيتها الخاصة، وأفقدها القدرة على بناء منظومة الحكمة الشاملة. ولكنه أعطى لها فاعلية كبرى ضمن إطار عقلانيتها العملية.

فالثقافة الغربية في جوهرها هي ثقافة اثنية. فهي «وثنية» بمقاييس الأديان العالمية، وعقلية بمقاييس الحكمة، ونفعية بمقاييس الأخلاق المطلقة. وقد حدد وحدة هذه المكونات الوثنية والعقلية والنفعية المبادئ الكبرى لرؤيتها عن نفسها وعن العالم. وأبدعت منظومات استجابت في حلها لإشكالية الطبيعي والماوراطبيعي في الإنسان والجماعة، حافظت على بؤرة الروح الاثني فيها[1]. على عكس ما هو الحال بالنسبة للهند والصين ومصر وفارس واليونان والجزيرة العربية. وليس اعتباطا أن يشكل تمثل

النصرانية وتدويلها كأيديولوجية متسامية في الإمبراطورية الرومانية وسيلة لاستقطاب السيطرة و«الخادم الروحي» لها. أي أنه جرى توظيفها لا نموها المتراكم في مبادئ المطلق الأخلاقي. ومن ثم فإن صراع الجوهري والعرضي فيها هو صراع الاثني مع ما هو طارئ عليه.

وهو صراع كان وما يزال يعيد إنتاج رؤيتها المغلقة لذاتها وللآخرين. فالثقافة الغربية ظاهرية لا منفتحة. وهي أمور مختلفة. فالظاهرية المنفلتة في جوهرها وأبعادها لا تتشابه في شيء مع حقيقة الانفتاح باعتباره إشراكا وإبداعا يستند إلى وحدة المبادئ المتسامية وغاياتها العملية. وهو انغلاق حدده افتقاد تربيتها للمطلق الأخلاقي. ولم يغير من جوهرها هذا انتشار النصرانية فيها. فقد جرى إضعاف وإنهاك الروح الوحداني المطلق فيها من خلال تجزئتها في البنية والعقيدة (الكنيسة والاقانيم). ولم تعرف وتعترف بانفتاح نسبي (طوعي) على الآخرين بمفاهيم التسامح الديني المميز لأديان الشرق وثقافاتها. وهو انغلاق كان يستجيب للنواة الاثنية العميقة في الوعي الأوربي آنذاك. وليس مصادفة فيما يبدو أن يتحول «العهد القديم» إلى مصدر إضافي (وجوهري لحد ـ ما) فيها. فهو يستجيب، بفعل انغلاقه القومي و«كره الأجانب» المميز «للعهد القديم»، الذي لا يحتوي على مديح واحد صريح، أو حتى على تقرير متجانس عن فضائل شعب من الشعوب أو أمة من الأمم أو قبيلة من القبائل[٢]، في حين يمتلئ بذم وتجريح وتقريع وتجريم وتهديد ووعيد بالعقاب لشعوب المنطقة من آشوريين وبابليين وكنعانيين ومصريين وعشرات غيرهم. أي ضد كل من أرسى أسس الحضارة المادية والروحية للعالم القديم بما في ذلك أساطير ومنظومات وقيم المطلق الأخلاقي والوحدانية المتسامية. بينما لا نعثر في الكتب المقدسة للبوذية والمجوسية والإسلام وغيرها على أدنى إشارة مبطنة أو صريحة في ذم أي من الأقوام والأمم.

لقد شق هذا الروح الاثني لنفسه الطريق مع أول تصدع في الكنيسة، التي كانت من حيث تركيبتها ووظائفها الصيغة المادية للوحدة الروحية ـ المبدئية المعوضة عن التوحيد

المطلق بالتوحيد الجزئي[٣]. وإذا كان ذلك ذا قيمة بالنسبة للقومية فأنها ليست شرطا لابد منه لحقيقتها. وهي تجزئة لا تخلق روحا موحدا. أما إمكانيتها «المعقولة» فهي آلية الفعل الدائم للمصالح. وهو أحد الحوافز الجوهرية القائمة وراء صراع القوميات فيها ونزوعها الاستعماري.

فمن الناحية المنطقية المجردة كان ينبغي لها أن تؤدي نزعة الانسنة والعقلانية والليبرالية إلى خلق مقدمات المساعي الإنسانية وإعلاء شأن الوحدة الإنسانية، إلا أنها أدت تاريخيا إلى صنع أشد النماذج بربرية في السيطرة والاستيلاء والاستعلاء والغطرسة (من أميركا الشمالية والجنوبية إلى آسيا وأفريقيا)[٤]. ولاحقا تحولت كل الشعارات العظيمة للحرية والمساواة والإخاء إلى مضاداتها من العبودية والاستغلال والبغضاء ضد شعوب وقارات وحضارات بأكملها. فقد كانت مساعيها «الوحدوية» هي مساعي الضم والإلحاق لا الوحدة[٥] المشتركة. إنها لم تكن قادرة على إيجاد روح الجماعة، لأن نموذجها الأرقى يقوم في الوحدة الاثنية (القومية).

وأدى ذلك إلى أن يفتقد وعيها الفلسفي والتاريخي والسياسي لإدراك معنى الوحدة المطلقة. أما النظرات الواحدية للوجود (السبينوزية) ووعي الذات (الهيغلية) والمادية (الماركسية) والبيولوجية (الداروينية) وغيرها فهي واحديات عابرة. بمعنى أنها لا تمتلك ما أسميته بالمبادئ المافوق ـ تاريخية[٦]. وهي رؤية جسدتها الوضعية في أطروحتها عن أنه لا مطلق غير عدم وجود المطلق. وإذا كان لهذه النظرة قيمتها في ميدان البحث العلمي، من حيث تثويرها قيمة البحث المستقل وجزئية أحكامه الصارمة، فإنها لا تفعل في نهاية المطاف إلا على تفكيك الوحدة اللازمة في العقائد الكونية والأخلاقية، باعتبارها الصيغة المناسبة لتوحيد الطبيعي والماوراطبيعي في الإنسان[٧]. وحتى في حالة سعي الفلسفة إلى صياغة مبدأ الوحدة العقلية، كما هو الحال في الهيغلية، فأنها تظل مع ذلك جزئية. أي أن «عقلها المطلق» ما هو في الواقع سوى الرؤية الأوربية (الجرمانية ـ

اللاتينية) لعقلها الثقافي. بهذا المعنى يمكن اعتبارها خطوة إلى الوراء مقارنة بالكانطية في ميدان العقل المجرد (الخالص)، وخطوة إلى الأمام في ميدان العقل العملي. أي أن شموليتها كانت تحتوي على آفاق توسيع الوحدة المفترضة في تفتح «العقل المطلق» في وعيه الذاتي، لكنه تفتح يتعارض مع جوهر الحكمة في رؤيتها للوحدة المطلقة. إذ ليس «العقل المطلق» (الهيغلي) سوى العقل الأوربي (الجرماني ـ اللاتيني) المتبجح أيضا بغطرسته الثقافية. فهو لم يتعلم بعد إدراك محدودي تجاربه الثقافية (التاريخية). لهذا كان بإمكان الهيغلية أن تولد روح التطرف والراديكالية بشقيهما الثوري والمحافظ. من هنا كان الرجوع العقلي في الرؤية التاريخية إلى كانط أقرب منه إلى هيغل.

فالبحث عن الحقيقة المجردة، ونقد العقل النظري (في الكانطية)، كان يحوي في ذاته حوافز البحث عن مبادئ متسامية شكلت نتائج (نقد العقل النظري) صيغتها المناسبة. بمعنى رفعها من شأن الأخلاق وقيمتها المعقولة إلى مستوى الحدس. وهي مقدمة كان يمكنها تعميق الرؤية التاريخية، إلا أن انتكاسها النظري اللاحق في الفلسفات التاريخية، رغم إنجازاتها الكبرى، أعاق تعميق اتجاه البحث عن إمكانيات الحكمة في التاريخ الإنساني، أو تتبع تلقائيتها الحقة. لهذا اتخذت صيغة هي اقرب إلى الانتفاض على نماذجها أو صيغها العقلانية (الأوربية). لذا تتبعت في الأغلب حصيلة الإنجازات الجزئية للرؤية الأوربية في مختلف العلوم من أجل صياغة ما دعته بالرؤية العلمية للتاريخ. لهذا كان من الممكن تطبيق كل «القوانين» المكتشفة (الطبيعية والميكانيكية والفيزيائية والبيولوجية والنفسية والاجتماعية وغيرها، من داروينية ووضعية وماركسية وفرويدية. . .) مع ما يترتب على ذلك من نزوع عملي في مختلف ميادين الحياة الاجتماعية (اقتصاد وسياسة داخلية وخارجية، وثقافة وأيديولوجيا) ومن ثم تطبيقها في الموقف من الآخرين وثقافاتهم. وفي حالة أخذنا الهيغلية نموذجا، فإننا نستطيع ملاحظة الصعوبة التي يواجهه «عقلها المطلق» في التخلص من شحنات العداء والاستخفاف بالحضارات العظمى (غير الأوربية) وتضحياتها الإنسانية الجسيمة.

فقد كان القرن الثامن عشر ـ التاسع عشر في رؤياه التاريخية لا يتعدى حدود القارة الأوربية. بحيث جعل منها مقياسا مطلقا على كل ما كان ويكون. ولم تتخلص بما في ذلك الماركسية منها. ولم يجد أي منهم في التأريخ حكمة ولم يبحث أي منهم عنها فيه[٨]. فقد بدت حكمة الشرق آنذاك مجرد سفاسف وتفاهات يمكن عرضها في المتاحف. وتساوى في هذا الميدان ميكيافيلي وفيكو، كوندورسيه وكونت، هيغل ونيتشه، كارليل وسبنسر. فهم لم يتخلصوا جميعا من هيمنة المركزية الأوربية الضيقة. فاجتهاداتهم تتراوح حول «فيض» الحضارة الأوربية في الحضارات الأخرى، كما لو أنهم استعادوا بدون وعي، أو كما لو أنهم أرادوا تحوير الفكرة القائلة، بأن الإنسان هو معيار الأشياء كلها، من خلال مطابقة الإنسان (الإنساني) مع أوربا (الأوربي). وهي نظرة كانت وما تزال عاجزة عن تخفيف الغلو الثقافي تجاه الآخرين.

فالثقافة الأوربية لا ترى الغلو إلا فيما يعارضها. وهو نوع حدده ويحدده ما أسميته بوعيها الاثني. بحيث أدى ذلك بها إلى تحويل التاريخ إلى معلم لا إلى معلمّ. وحتى في حالة نشوء نظريات تدرك قيمة التنوع الثقافي ولحد ـ ما أفضلية بعض إبداعاته (غير الأوربية)، كما هو الحال عند نيكولاي دانيلفسكي (روسيا وأوربا) وشبنغلر (غروب أوربا ١٩١٨م) والبرت شفايتزر (فلسفة الحضارة ١٩٢٣م) وول ديورانت (تاريخ الحضارة) وتوينبي في (دراسة التاريخ ١٩٣٤ ـ ١٩٦٢م) ونورثروب (لقاء الشرق والغرب ١٩٤٦م) وغيرها من المؤلفات، فأنها ظلت محتكمة في لاوعيها (أو بصورة أدق في وهمها) إلى متطلبات السياسة والمصالح لا إلى حقيقة الحكمة. وفي أفضل الأحوال إلى ما في اكتشافات العقل (الأوربي) من قدرة منطقية على البحث في خبايا الحضارات الأخرى. لهذا فإنها لا تتورع عن تغيير وتبديل إنجازاتها مع كل تحول عاصف في دنيا المصالح، وأن تتحول قيم الفضيلة عندها إلى رذيلة ولرذيلة إلى فضيلة، وأن يصبح المقدس مدنسا والمدنس مقدسا، والحلال حراما والحرام حلالا. وأن تجد في «نهاية التاريخ» ملجأها الأخير في تبرير كل ما تريد قوله وما تسعى إلى نفيه أو إليه.

إن وهم القيامة التاريخية، التي يكشف الوعي الأوربي التاريخي عنه، هو بالقدر ذاته الإدراك غير المباشر لمحدودية الإبداع فيه. وعوضا عن أن يجري دفع هذه الحصيلة إلى نهايتها المنطقية من أجل استخلاص الحكمة، فإنه عادة ما يجد فيها تزكية وتأييدا للمصالح. وتصبح هذه المصالح التجلي المعقول والفظ في نفس الوقت للروح الاثني. فإذا كان «لنهاية التاريخ» الهيغلية معناها العقلي وفي الماركسية معناها الاجتماعي، فان صياغتها «الديمقراطية» المعاصرة ما هي إلا الابتذال الأيديولوجي لمصالح الليبرالية الإمبريالية. بهذا المعنى تصبح طروحات «صراع الحضارات» (من صموئيل هانتغتون إلى فوكوياما) النتيجة المنطقية والمتجانسة لحد ـ ما مع هذا الروح في وضع أسس «الاستراتيجية العلمية» له. فهي الصيغة المقلوبة «لنهاية العالم» والأكثر تجانسا مع متطلبات العقل النفعي ـ البراجماتيكي، الخالي من معاني الحكمة. وهو واقع يكشف عن أن هذا الوعي لم يتعلم بعد ولم يتجذر فيه بعد إدراك الأبعاد الإنسانية للحضارات والثقافات، ولم يرتق إلى مصاف إدراك ما أسميته بمعنى الوحدة المطلقة في التاريخ الإنساني.

إن عدم تجذر معنى الوحدة المطلقة في الوعي التاريخي والثقافي يؤدي بالضرورة إلى شحة وانحسار حوافز الروح الجماعي (الإنساني) والاعتدال الحق، باعتبارها المبادئ العملية ـ الجوهرية للحكمة المتسامية. وهي نتيجة تكشف عن نفسها بالأخص في ميدان النشاط العملي المباشر (السياسة) «للعقل الفعال». فالتجربة التاريخية تكشف عن أن العقل الفعال ليس أخلاقا، وأن إمكانية فعله الأخلاقي تتوقف على إدراكه معنى الوحدة المطلقة في الوجود. أي على مدى تقييده بنظام للرؤية الأخلاقية تحتكم في فعلها دوما أمام المطلق الأخلاقي. وبالتالي فإن عدم قدرته على تذليل عقليته، أو «منطقيته» الخاصة، هو الذي يبقي عليها في إطار يقينها المفرط بذاتها. وبالتالي انغلاقها المستكبر (٩).

إنها لم تستطع تجاوز العقل إلى ما وراء العقل، أو إلى حدس الرؤية الأخلاقية. لقد استهجنت ثمار هذا «الطور العقلي الخالص» في تجلياته المتنوعة (من نرفانا وفناء. . .). مما حدد بدوره بقاء الوعي الأوربي في إطار العقلانية العملية (أو التاريخية الضيقة)[١٠].

إن البقاء في حيز العقل الخاص (المحدود) وعدم تجاوزه إلى أبعاده الإنسانية الأرفع، يعكس أولا وقبل كل شئ بقايا وأثر الروح الاثني. مما أدى في ميدان:

أ. الدولة إلى صعوبة بناء الوحدة الدولية ـ الثقافية (ولعل تجربة الاتحاد السوفيتي الوحيدة ممن حيث محاولاتها. وأصيبت بالعجز لأنها بقيت تعاني من صراع الشرقي ـ الغربي فيها. بمعنى أنها لم تذوب العناصر الإنسانية في الماركسية وتجانسها مع التراث الإنساني العميق، أو الأبعاد الإنسانية لشعوبه كلها، وبالتالي إبداع الأصول (المبادئ المافوق اثنية والمافوق تاريخية). أما نماذجها «المعقولة» في التقاليد الأوربية، فهي «الدولة الاستعمارية»، أو دول العصابات المتمدنة!!

ب. وفي ميدان السياسة إلى أن تصبح حدودها العقلية حدود الأنانية القومية والمصالح، و«توازن المصالح». وطبع ذلك وما يزال يطبع ويوجه إدراكها العملي، باعتباره مراوغة ومكرا وخداعا. وليس اعتباطا أن يتحول ميكيافيلي في تقاليدها العملية إلى صنم معبود. أما في العالم المعاصر فانه يجري التنظير «العلمي» و«الديمقراطي» لها من خلال إرغام السيكولوجية الاجتماعية على الانهماك المفرط في عوالم الاستهلاك، وتسطيح الوعي الجماهيري. وليس التعبير المكثف عن جوهرية «المصالح الحيوية» (الاقتصادية) و«فن الممكن» سوى إحدى «افضل» صورها «العقلانية». بصيغة أخرى، أن الوعي الغربي لم يتطرق إلى إمكانية السياسية باعتبارها حكمة الإدارة والإرادة في تحقيق العدل والحق. وليست سياسة «القطب الواحد» بعد الدعوة «لعالم جديد»، وسياسة الهيمنة والقوة باسم القانون سوى أحد نماذجها الجلية المعاصرة. إن ذلك هو الذي يجعل من الصعب، بل المستحيل سيادة المرجعيات الإنسانية في العلم والعمل

والأشخاص. فلا بوذا ولا مسيح ولا محمد. أي أولئك الذين يرتكن إليهم روح الروح الإنساني في العمل. بينما أنتج (الغرب) عشرات ومئات الشخصيات من أمثال تشرتشل وهتلر وروزفلت. أي كل أولئك الذين تباينت أعمالهم واشتركوا في غياب الروح الإنساني الجامع في أعمالهم. بينما لا تساهم حصيلة أعمالهم (من حيث إمكانية استلهامها) إلا على صنع نظم البربرية ـ المتمدنة.

ج. وفي ميدان **الأيديولوجيا** أدت إلى إمكانية وواقعية التأسيس الدائم لليقينيات البربرية ـ المتمدنة (من نازية وفاشية وعنصرية وابارتييد وصهيونية وكولونيالية...).

د. وفي ميدان **القانون** تحويله إلى خادم وضيع للمصالح والقوة، وإبعاد الحدس الأخلاقي عنه. ولعل نموذج «الأرقى» في بناء وإعادة بناء «المنظمات الدولية». (مثل عصبة الأمم، التي لم تكن في الواقع سوى أداة و«نظام» تنسيق الاستعمار والاغتصاب والانتداب والاحتلال المستتر، وهيئة الأمم المتحدة، التي ما هي في الواقع سوى هيئة الدول الأقوى، كم هو جلي في نظام الفيتو، الذي ما هو إلا «شرعية» القوة والدول المتحاربة لأجل تقسيم المصالح. وينطبق هذه على المؤسسات والبنوك العالمية وسياستها في وضع شباك الاحتيال والإخضاع والنهب «المتمدن»).

إن الكل المتصير وراء النماذج الغربية في الدولة والسياسة والحق والثقافة هو الصنع الدائم لبربرية ما بعد الحداثة! وهي بربرية تستعيد بدورها قوة «العقل الفعال» (النفعي ـ البراجماتيكي)، مع ما يؤدي ذلك إلى إنهاك روح الحدس الأخلاقي. فالإبداع القانوني الحق يبني في أغلبه على أساس الحدس الأخلاقي، أي نظام الأخلاق المجردة لا على أساس ضغط وثقل المصالح العابرة. وينطبق ذلك على السياسة والأيديولوجيا[11].

وهي نتيجة قائمة في تعميق آلية حل وحدة القيم الأخلاقية، أو النظام الأخلاقي للتقييد الذاتي، وبالتالي فسح المجال الدائم أمام الراديكالية والغلو. مما يولد في السياسة

النزوع «المشروع» للهيمنة والمقاطعة و«شرعية» الفيتو، وجوهرية المصالح الحيوية للأنا (الفردية والاثنية والقومية). أما نماذجها فتتراوح ما بين النازية والابارتييد والصهيونية و«المصالح الحيوية للولايات المتحدة» وغيرها. أما في الرؤية الأخلاقية فإنها تولد امتياز الأنا الفردية على روح الجماعة، والعابر على الدائم، والجزئي على الكلي. في حين تؤدي في الثقافة إلى سيادة روح السيطرة والاستعلاء لا الإشراك والمساواة. وتؤدي في الوعي التربوي (الأيديولوجي) إلى صنع البعد الواحد والكليشات الجاهزة المقننة و«العلمية»، وطفح الغريزة واللاوعي.

وتصبح «الأنانية المعقولة» و«المساومة المعقولة» و«المنفعة المعقولة»، و«المصالح المعقولة» النتيجة المنطقية والذروة «الطبيعية» لهذه الرؤية. باختصار، كل ما يمكنه الاندراج في البراجماتيكية والذرائعية والنفعية ويؤيد محتواها المباشر وغير المباشر، الظاهري والباطني، وهي معقولات جزئية، لكنها لا تفعل في نهاية المطاف إلا على اجترار التجارب الذاتية وإعادة تكرارها في السلوك الأناني. كما أنها ترسخ عقائد لا تؤدي في نهاية المطاف إلا إلى ترسيخ الظاهرية والجسدية والتقدم المستقيم والقلق الخفي، بما في ذلك في أشد تجليات الانتظام انضباطا. وفي كلها لا تولد إلا سيكولوجية العنف والقوة، باعتبارها ضمانة الأمن والاستقرار والرفاهية. وعندما تصدح بين حين وآخر صيحات تدعو إلى قلب هذه المعادلة، فإنها تبدو أصواتا شاذة وحالمة وطوباوية. فقد كان ينبغي، على سبيل المثال، قطع ما يقارب المائتين سنة من الاستغلال «التمديني» الحديث والضاري والوحشي في الكثير من جوانبه، من أجل تلبية «روح» الاستقرار في جسدها، ومن أجل أن ترتفع بين بعض مفكريها أصواتا تدعو لرؤية البيوسفيرا والنوسفيرا[١٢] (كما هو الحال عند فرنادسكي وتيار دي شاردين). وحالما تحصل هذه الأفكار على تأسيسها «العلمي» وبراهينها العملية وحاجتها المادية المباشرة «للمصالح الحيوية»، فإنه يجري تحويرها وتطبيقها بشكل لا يخدم إلا المصالح الأنانية الضيقة،

وذلك بسبب تعارضها مع المهمات الجزئية والدائمة للبراجماتيكية. وعندما تقهر الطبيعة جزئيا جزئية العقلية البراجماتيكية والنفعية، ليظهر عليها علم الايكولوجيا، فانه يبقى مع ذلك جزئيا ونفعيا. أي أن حوافزه لا تستند إلى رؤية المطلق الأخلاقي، بل إلى الأنانية الجبانة (والخائفة) وحوافز الحفاظ على النفس أو النوع. في حين يجري مطابقة النفس والنوع مع الذات الاثنية لا الإنسانية. بمعنى أن منطلقه وغاياته تبقى محصورة بين شهوتي البطن والفرج (الغرائز الأساسية). لأن الذي يحدد هذه الرؤية هو حوافز الخوف والهلع لا يقين التجانس والاتحاد بالوجود. وبالتالي فإنها تعيد، بما في ذلك في «مآثرها»، بناء الروح النفعي. لهذا تعترك في صنع تكنولوجيا الحفاظ على البيئة من أجل المنافسة على احتكار السوق. كما تعمل بموازاة ذلك على رمي نفاياتها إلى الآخرين(الأضعف).

تؤدي هذه «العقلانية» إلى سيادة الصنمية الشيئية. بمعنى تعاملها مع كل موجود على أنه شيء كالأشياء. مما يجعلها عاجزة عن إدراك أن كل ما في الوجود رمز. وأن الرمز معنى لا غير. فهي «عقلانية» تزيد وتنمي حوافز القوة والتبدل والتغير، ولكنها لا تنتج حكمة. أنها تسير في إبداع البهرجة وصناعتها. وتصبح مع مرور الزمن ثقافة إثارة واستثارة، كما هو واضح في الإنتاج السينمائي والفني والأدبي والصحفي والإعلامي، وفي المأكل والملبس. بحيث بلغ كل من هذه النتاجات ذروته المتطرفة فيما يسمى «بالغلو» الفني والأدبي والإعلاني والمودة. ففي كل فصل يصنعون ما يبدو لهم جديدا، ويتنافسون فيما يتلاشى عد أشهر وسنوات كما لو أنه خرقة بالية لا ذوق فيها ولا معنى، ومع ذلك أكبر سعرا في البيع! وذلك بفعل تعظيم الزمن الوهمي، بحيث يصنع على مثاله وهم التحف في الأشياء البالية[١٣].

أما بالنسبة للثقافة الإسلامية فقد نشأت على مثال وحيها القرآني، باعتباره ممثلا للصراط المستقيم. فالصراط المستقيم وسط، والوسط اعتدال، والاعتدال عدل، والعدل حق، والحق هو النظام الأمثل. بصيغة أخرى، لقد تغلغل إدراك الاعتدال

باعتباره النسبة الضرورية والمعقولة لوجود الجماعة والأمة في علاقتها بنفسها (المستوى الطبيعي) وعلاقتها بالله (الماوراطبيعي). وشق ذلك لنفسه الطريق في العبادات (الروح) والعادات (الجسد). ففي العبادات انطلقت الثقافة من الفكرة القرآنية القائلة، بأن الله يريد بالناس اليسر ولا يريد بهم العسر. وحاولت أن تعطي لعلاقة الظاهر بالباطن، والروح بالجسد نسبتها الضرورية في الصلاة والصوم والحج والزكاة. فالصلاة هي حركة الجسد واللسان والقلب في المكان والزمان (ثلاث أو خمس مرات في اليوم)، والصوم هو حركة الجسد في المكان والزمان (شهر في السنة) بالخضوع لله. والحج هو حركة الجسد في الزمان (مرة في السنة أو العمر) في توجهه لله، والزكاة هي حركة الجسد(المالي) في الزمان (مرة في السنة) تزكية وتطهيرا.

ذلك يعني أن الإسلام أشرك الجسد الفردي والجماعي في حركة متناسقة ودائمة وموحدة للسان والقلب والمعدة والنفس في خضوعها للمبدأ الأسمى. أي أنه وحّد في الحركة الجسد والروح، والزمان والمكان، وخلق منهم كلا واحدا في العبادة مجسدا لنسب المثال الأعلى في الله الواحد، والجماعة الواحدة، والروح الواحد، والجسد الواحد. أي كل ما يبدع الوحدة في الجماعة وتنوعها في الأفراد. من هنا قول ابن عربي «الطرق إلى الله بعدد الخلائق، ولا تعارض». وينطبق هذا على العادات أيضا.

فالفقه الإسلامي هو نموذج لوحدة العقل والأخلاق في تناول الحياة الاجتماعية والاقتصادية والحقوقية. بمعنى جمعه النسب المعقولة في حل المشاكل بمقاييس المصلحة والأحسن. وفيه أيضا تتجلى وحدة الأصول (القران والسنة) وتنوع الاجتهادات، و«شرعيتها» في المدارس المتنوعة من شافعية ومالكية وحنفية وحنبلية وثورية وجعفرية واباضية وظاهرية وغيرها.

إن تنوع الانتماء للوحدة (الإسلامية) هو تجل للبحث عن النسب المتنوعة للنظام الأمثل. مما أدى إلى أن تبدع الثقافة في مجرى صيرورتها مرجعيات خاصة بها أثمرت

سيادة روح النسب والنظام، وإبداع ثنويات كبرى ساهمت في خلق آلية الاعتدال (العدل) والانضباط (النظام). ففي أسلوب المعرفة أبدعت ثنوية (أو وحدة) المنقول والمعقول، والرواية والدراية. وفي نمط الحياة وحدة الديني والدنيوي. وفي نمط التعامل مع «وحي الثقافة» ووحدة التفسير والتأويل، ولظاهر والباطن. وفي القانون وحدة الأصول والفروع، والاجتهاد والإجماع. وطبقّت ذلك على كل تجليات الحياة المادية والروحية.

فالرواية والدراية، والمعقول والمنقول يؤسسان لضرورة الربط بين الحاضر والماضي، وبين التقاليد والمعاصرة، وبين الإيماني والعقلي بما يكفل عدم تضادهما وصراعهما الدموي. إذ لم تكن هذه الثنوية تعويضا علميا وضروريا عن غياب الكلمة المكتوبة فحسب، بل وأسلوبا لحفظ كلمات اللسان الطائرة في صحراء مقفرة أو المتغلغلة في هوة سحيقة أو الصاعدة إلى ذروة جبل شاهق حالما يكون لها معنى يستحق النقل والرواية. انه أسلوب جمع كلمات الأسلاف باعتبارها روحا، ونظمها في الرؤية العقلية من خلال تشريح تاريخ الكلمة (قائلها وناقلها)، وربطهم بسلسلة العلائق. بحيث تتحول جزئيات التاريخ إلى نظام مترابط مدرك في الوجدان (الانتماء الثقافي) والعقل (الرؤية التاريخية). وطبقت الثقافة أسلوبها هذا على قضايا القرآن (من معرفة أسباب النزول، ومعنى الكلمة، وكيفية القراءة، والناسخ والمنسوخ، والعام والخاص وغيرها من الجوانب)، وعلى الحديث النبوي والشعر الجاهلي وحكمة القدماء وأحداث التاريخ المنصرم وغيرها.

وتؤسس ثنوية الديني والدنيوي بصفتها مرجعية كبرى لنمط الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والحقوقية الخاصة والعامة. إذ تغلغلت في مسامات الكينونة الإسلامية وجمعت مكوناتها المادية والروحية في وحدة معقولة للثابت والمتحول، المطلق والعابر، ومن خلالها تناولت بالدرس والتحليل التناقضات الواقعية والمحتملة بين الوجدان والعقل، وبين الأخلاق المتسامية والمصلحة. لهذا اضمحل تعارض الدين

والدولة، والعلم والإيمان وما شابه ذلك. فالدين (الديني) هو ليس مؤسسة، بل مبادئ كبرى جامعة للروح والجسد الإسلاميين ضمن حدود الفريضة (أو الواجب). وليست الدولة سوى أداة النظام والمصلحة. وبالتالي لا تعارض بين المبدأ والمؤسسة. فالمؤسسة تتمثل أساسا تجارب الماضي والحاضر بما يخدم وحدة المجتمع والدولة. والمبادئ الكبرى للدين إسلامي تدعو أساسا للوحدة على مثال الواحد الحق. ومن ثم فلا معنى «لمجتمع مدني»، لأنه جزء من الدنيوي الإسلامي.

وينطبق هذا على وحدة العلم والإيمان وعدم تعارضهما. فالعلم هو صفة الله الجوهرية (حسب تقاليد علم الكلام الإسلامي)، وهو أكبر فضيلة إسلامية (حسب تقاليد لأخلاق الإسلامية). وهو الجزء الأساسي في العقل الإنساني (باعتباره أصلا من أصول لإسلام في الفقه والكلام والفلسفة والتصوف). لذا ليست علاقة العلم بالإيمان سوى لصيغة الأكثر تجريدا لعلاقة العقل بالوجدان. ولكل منهما ميدانه ومستواه، ووسيلته وغايته، ومبدأه ومنتهاه. فالعلوم ضرورية كانت أم تجريبية أم يقينية لا علاقة لنتائجها بالعقائد الكبرى. أي أنها مجردة عن القيم العقائدية الملزمة.

فقد توصلت الثقافة الإسلامية عند أغلب علمائها إلى أن معطيات ونتائج العلوم الطبيعية ليست لها علاقة بقضايا الغيبيات الكبرى، لأن «الميتافيزيقيا الإلهية» هي ميدان الوجدان. ومن ثم لا ينبغي أن يتعارض مع ما في العقل من نتائج مترتبة على بحثه عن الحقيقة. إذ الحقيقة في نهاية المطاف هي أيضا وجدان ممنطق، كما أن الوجدان الخالص في نهاية المطاف هو منطق الروح الباحث عن الحق والجمال والحسن. وشكلت هذه الثنويات ـ المرجعية، إلى جانب عشرات غيرها مثل ثنوية التفسير ـ التأويل، والظاهر ـ الباطن، والاجتهاد ـ الإجماع، والطريقة ـ الحقيقة، والحكمة ـ الشريعة، والفلسفة والدين، ولمنطق والبيان، العناصر الجوهرية للروح الثقافي الإسلامي.

وترتب على حل الإسلام لإشكالية الطبيعي والماوراطبيعي في مختلف جوانب مستويات الوجود الاجتماعي للفرد والجماعة والدولة، والميتافيزيقيا الدينية والقيم

الأخلاقية إلى أن تحولت الثنويات المرجعية الإسلامية إلى عناصر جوهرية مبدعة للروح الثقافي. من المعلوم أنه ليس كل مرجعية أو نظام للمرجعيات قادر على إبداع روح ثقافي خالص. لأن جوهر الروح الثقافي الخالص يقوم في قدرته على تجاوز الاثنية ومتحجرات الأشباح الإنسانية (من دم ولون وارض) إلى ميدان العقائد المتسامية.

فقد تبلورت الثنويات المرجعية الإسلامية تاريخيا، كأجزاء مكونة لنظام توحيدي. وصنع هذا النظام واحدية ثقافية أبدعت اعتدالا في العقائد والأفعال، والرؤية والمواقف من خلال نظام المرجعيات نفسه. وأدى ذلك بدوره إلى تفعيل التنوع ضمن الوحدة. وصب هذا التنوع بفعل الثنويات المرجعية المتكافئة من حيث أوزانها الداخلية، في اتجاه تأسيس معقولية البحث عن نسب فضلى، وبالتالي عن نظام امثل.

إن بلوغ الثقافة إدراك جوهرية النسب المعقولة للنظام الأمثل يؤدي إلى تسامي إدراكها وتنوع إبداعها في توحيد الوسيلة والغاية، والعلم والعمل تجاه النفس والآخرين. وتجلى ذلك في وحدة الإبداعات المتنوعة للحضارة الإسلامية. فالإبداع الأصيل يجري ضمن معايير الثقافة الخاصة. وتكونت صيرورة الوحدة المتنوعة في إبداعات المسلمين من خلال الفعل المباشر وغير المباشر للمرجعيات الكبرى في الثقافة نفسها. وجعل ذلك من الممكن تنوع مدارس الكلام وإجماعها في الدفاع عن عقائد الإسلام الكبرى، كما جعل من الممكن أيضا تنوع إبداع المتكلمين فيه. فالذي يجمع الجاحظ والباقلاني وابن حزم وابن الجوزي على سبيل المثال هو أن كلا منهم ممثل نموذجي لمدرسته الكلامية. فلجاحظ معتزلي المشرب والمنزع. ولا يتعارض تمثيله لمبادئ المعتزلة مع تميزه الشديد أحيانا عن شخصيات الاعتزال وفرقه الكبرى. وينطبق هذا أيضا على خصوصية ابن حزم في الظاهرية والباقلاني في الأشعرية وابن الجوزي في الحنبلية. وهو تنوع يكشف في نفس الوقت عن نموذجيته في إبداع كل منهم لحاله. فالجاحظ هو ليس فقط ممثل الفردانية المبدعة ضمن الاعتزال فحسب، بل وممثل المعرفة الموسوعية الإسلامية. لقد

أسس في كتاباته للبيان العربي وطابق بينه وبين خصوصية العرب وإسهامهم في الحضارة الإنسانية، كما لو أنه أراد دمج روح الإسلام الثقافي في القومية. وظل مع ذلك متعاليا عن الانتماء لأي كيان غير الحقيقة. وجعله ذلك يكتب (فضل الموالي على العرب)، أن يذب في نفس الوقت عن العرب ضد الشعوبية. وصنّف أيضا كتبا في الدفاع عن الترك (مناقب الترك) والزنوج (فضل السودان على البيضان) وغيرها من المؤلفات التي يكشف فيها عن أن لكل قوم فضائلا وحسنات خاصة بهم. ومن ثم لا فضل لجنس على آخر. ووضع أيضا كتبا عن ذوي العاهات من العرجان والعميان والحولان والبرصان. لكي يبرهن على أن العاهة ليست عائقا أمام الإرادة الحرة. لإن الإنسان في نهاية المطاف هو إرادة، وما عداها طباع. ووضع هذه الفكرة في قوله «ليس يقع من الإنسان فعل باختيار سوى الإرادة». وأنه «لا فعل للإنسان إلا الإرادة». وكتب رسائل عديدة عن «اللصوص» و«غش الصناعات» و«القواني» وعشرات غيرها يكشف فيها عن طبائع الناس، باحثا عن صراع الطبيعي والماوراطبيعي في الإنسان، متجاوزا العلاقة الزائفة والتصورات الوهمية(١٤). فهو لا يكشف في «اللصوص» عن ميولهم التخريبية وعما في «غش الصناعات» من إفساد للمهن، بل وعما فيها أيضا من «فنون» متراكمة في تطور الرذيلة. وينطبق هذا أيضا على ما في كتاباته الأخرى. أما الباقلاني فقد مثّل نفس اتجاه الجاحظ، ولكن ضمن تقاليد الأشعرية، وذلك عبر تعميق روح الجدل والاحتجاج والدفاع عن العقيدة الدينية. ووضع لهذه الغاية كتاب (أدب الجدل)، الذي جسده في (التمهيد) و(الإبانة) و(كشف الأسرار في الرد على الباطنية). وجعل من مؤلفاته هذه نماذج في كيفية الرد العقلي الفلسفي على المعارضين. ونعثر على نفس الاتجاه في شحنه كتبه الكلامية اللاهوتية، كما هو الحال في كتابه (في المعجزات) و(الانتصار في القرآن). وتناول أيضا قضايا السلطة والدولة كما في كتبه (الإمامة الكبيرة) و(الإمامة الصغيرة) و(الأمير). وكتب أيضا عن قضايا الفقه والأصول والديانات والعقائد والإعجاز البياني في القران وغيرها. ومارس السياسة دون الوقوع في مخالب الانتقام والرشوة. بينما مثّل

ابن حزم نموذج الاتجاه الظاهري على أكمل وجه، سواء فيما يتعلق بالموقف من المدارس والفرق الفلسفية والدينية والأديان، أو فيما يتعلق بجدله اللاهوتي والفلسفي، كما هو جلي في (الفصل بين الأهواء والملل والنحل). بمعنى سعيه للفصل بينها بما يستجيب لتصوراته عن الحق والحقيقة. من هنا حدة وصرامة التحليل والانتقاد والتقييم المميزة لكتاباته وجسّد ذلك أيضا في أحد أعظم أعماله الفقهية (المحلى)، وفي سلوكه الشخصي، الذي كلفه التنازل عن الوزارة في الأندلس. ومع ذلك نراه يكتب (طوق الحمامة) بما فيه من رقه وشفافية وحب وغرام. وهي ظاهرة نعثر عليها في إبداع ابن الجوزي الحنبلي. ومع أن التقاليد الحنبلية صارمة مع النفس والغير، فإننا نعثر فيها على تنوع ضمن وحدتها. فنراه يكتب كتابا تاريخيا كبيرا مثل (المنتظم) الذي استعرض فيه تاريخ الإسلام وشخصياته. ووضع شأن الحنابلة أغلب كتبه ورسائله عن القران والسنة والحديث. ولكنه كتب أيضا أحد أفضل الكتب الساخرة، التي جمع فيها (نوادر الحمقى والمغفلين)، باعتبارها ضرورية للروح والجسد، انطلاقا من أن كتب الشجاعة تعلم الشجاعة، ومن يرى آثار الحمقى والمغفلين يعرف قدر العقل أدب التيقظ وإراحة القلب بالمزحة. حيث اعتبر المزاح صفة مميزة للأشراف وذوي العقول[١٥].

كل ذلك يكشف عن أن الوحدة الخفية القائمة وراء تنوع الإبداع الإسلامي تنبع من نظام النسب المعتدلة. فقد تمثلت الثقافة في حركتها عناصر التهور والانضباط، الحرية والصرامة، البدعة والسلفية، التجديد والتقليد، باعتبارها نسبا طبيعية وضرورية للإبداع. وهي نسب نعثر عليها في جميع نماذج الإبداع الرفيعة بما في ذلك في الشعر والحكاية والموسيقى والخطط والعمارة.

ففي الشعر نعثر على نماذج الدنيوية واللهو كما هو الحال عند أبي نواس وأمثاله، ونماذج الورع والزهد كما هو الحال عند أبي العتاهية، ونماذج الفروسية والبطولة كما هو الحال عند أبي فراس الحمداني والمتنبي، ونماذج الحكمة كما عند المعري، أو على وحدة هذه النماذج كما عند الخيام.

ونعثر في الحكاية على وحدة التجليات المتناقضة للحياة بأبعادها الثقافية كما هو الحل في (ألف ليلة وليلة). فالألف هو ليس عددا فقط، بل وحرف الهجاء الأول. والليلة الأخيرة ليست الأخيرة فقط بل والأولى بعد الألف، كما لو أنها الصدى اللامتناهي في الروح والزمن. وهي وحدة صورها أبو العلاء المعري في (رسالة الغفران). وليس المقصود بالغفران هنا سوى الغفران الثقافي، الذي ينظر إلى التاريخ الواقعي والمثالي بعيون الروح المبدع. إذ يستعيد في رؤيته النقدية عن الإبداع الثقافي الإسلامي تاريخ الروح المجرد والمتسامي في إخلاصه للأنا المتحررة من قيود المصالح العابرة وأباطيلها العديدة المتنوعة. إذ ليس مسار بطلها في جنات عدن سوى الصدى اللامتناهي للسماع والزمن الإسلاميين في تأملهما للقيم والمعاني الحقيقية كما هي. فالسماع والزمن هما شيئان لا كالأشياء مثل النغم والحقيقة. ففيهما تضمحل النسب، لأنهما أدق وأتمّ تجل للنسب نفسها، والذي نعثر على نموذجه الرفيع في تقاليد الحياة واليقظة، كما في قصص (حي بن يقظان) لابن سينا والسهروردي المقتول وابن طفيل. فإذا كانت الصيغة الطبيعية لعلاقة اليقظة بالحياة تفترض أن تكون الحياة أبا أو أما لليقظة، فإن استمرارها الماوراطبيعي هي الصيغة المتسامية لجوهرية اليقظة في الحياة وجوهرية السماع في الزمن. فالسماع في الزمن هو كالصوت في الوتر. فالوتر هو مادة (طبيعة) والصوت استمرارها المتسامي (الماوراطبيعي). والحياة طبيعية، واليقظة استمرارها المتسامي (الماورا طبيعي). ومن هنا توصل الصوفية إلى الحكمة القائلة، بان «الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا». ذلك يعني أن إدراك القيمة المتسامية للحياة مرتبط بإمكانية وقدر اليقظة، باعتبارها إدراكا للعابر فيها. فالموت يكشف عن أن الحياة الطبيعية شيء عابر كما لو أنها لا شيء. ويمتلك هذا اللاشيء معناه المتسامي حالما يتحول إلى جوهر اليقظة. ففي اليقظة يضمحل الشيء واللاشيء، بوصفهما نسبا متعارضة. لذا ربطت التقاليد الكلامية والفلسفية والصوفية مفهوم الوحي باليقظة، والإلهام بالحلم والمنام. وهي تقاليد كشفت عن أن المعنى التام هو ذاك الذي يضمحل فيه الواقع والخيال، والأنا والهو، أما في إيمان

مخلص أو عقل خالص أو ذوق تام باعتبارها تجليات للدين(النبوة) والعقل(الفلسفة) والحدس(التصوف). وحصلت هذه التجليات على نموذجها الأمثل في المراحل التي تتبعها ابن طفيل من حياة اليقظة الوجودية والمعرفية لابن يقظان بوصفها اكتشافا «خالدا» للنسبة المتجانسة بين الطبيعي والماوراطبيعي في الإنسان.

ونعثر في فن الرسم أيضا على نوازع البحث عن نسب الطبيعي والماورا طبيعي عبر مجانستها في النقطة والخط، والحرف والصورة. فالنقطة والخط هما كالبداية والنهاية، والمتناهي واللامتناهي. من هنا سيادة التجريد المتسامي في الرسم الإسلامي. وليس مصادفة أن يصل الفكر الإسلامي إلى تصور الله باعتباره جلاء في خفاء وخفاء في جلاء، وظاهرا في باطن وباطنا في ظاهر. أي التجلي التام للنسبة التامة والوحدة التامة للمتضادات. بمعنى اضمحلال النسبة نفسها والمتضادات في الوحدة. فالخط هو الحركة الدائمة للامتناهي. وكل نقطة في الزخرفة الإسلامية هي بداية الحركة ونهايتها، ومبتدأ الصورة ونهايتها. فقد مثّل الخط الإسلامي الاتجاه المتسامي لعلاقة الروح بالمادة بحيث استطاع تجسيد الله في حروف تتوحد وتتكامل بهيئة طائر أو شجرة أو حركة هائجة تتلذذ بها العين ويتيه فيها النظر. إذ لا حد متناه في هذه الخطوط (الحروف) سوى الهوية المحيرة للجلاء والخفاء.

وشكلت العمارة الإسلامية في بيوتها ومساجدها وأزقتها وساحاتها تمثيلا متجانسا لوحدة الظاهر والباطن، بوصفها تجليا للنسبة بين المادي والروحي، المتناهي واللامتناهي، الطبيعي والماورا طبيعي.

كل ذلك يكشف عن أن سريان المرجعيات في الكينونة الإسلامية أدى إلى تكاملها في وحدة ثقافية متنوعة الاجتهادات. وكشف نظام وجودها الظاهري والباطني عن كينونة النسب المتوافقة فيه من مرجعيات كبرى. وأدى ذلك إلى ما يمكن دعوته بصيرورة روحها الثقافي المبدع، الذي صنع على مثاله نماذج واقعية وواجبة للامة في رؤيتها لنفسها وللآخرين.

ففي نموذجها الواجب هي «الأمة الوسط»، كما صورها القرآن في الآية ﴿إنا خلقناكم أمة وسطا﴾. وتجلى هذا الوسط واقعيا باعتباره سعيا للاعتدال. وإذا كانت الأمة الوسط تحتوي في مظهرها الأول على محاولة تذليل تطرف الصراع الأهوج بين اليهودية والنصرانية، ففي باطنها تحتوي على تذليل الغلوّ تجاه النفس والله، أي تجاه الطبيعي والماورا طبيعي في الفرد والجماعة.

فقد سعت الرؤية إسلامية في مبدئها عن الأمة إلى توحيد الجميع باسم المبدأ الأعلى، معتبرة تضاد اليهودية والنصرانية انحرافا عن الحق. فالله هو الله، والأنبياء رسله لا هم يهودا كما تقول اليهود ولا هم نصارى كما تقول النصارى. ومن ثم فلا أفضلية لأحد على آخر. وبالتالي لا أفضلية لأي كان (من دين أو جنس) إلا بالتقوى. وهو مبدأ وضعه القرآن في البداية ضمن توحيده العملي (الديني والدنيوي). حيث نظر إلى تجارب الأنبياء نظرته إلى تجليات متنوعة للإرادة الإلهية في نقل مسار البشرية إلى الصراط المستقيم، أي إلى الصلاح والخير بوصفهما كفتي الوحدانية. وهي رؤية حددت توحيدية الإسلام الصارمة في تمثلها وتمثيلها لهذا الصراط. إذ لم ينظر إلى «خاتميته» سوى نظرته إلى طريق الحق في تذليل الأنا الدينية الضيقة.

فالإسلام هو ليس اسم، بل فعل الانتماء لله الواحد. لهذا اعتبر الإسلام أنبياء الماضي وعقلاءه وحكماءه أنبياءه وعقلاءه وحكماءه. وجعل من خير الماضي وصلاحه خيره وصلاحه. ووجد ذلك تعبيره المكثف في الحديث القائل بان خيركم في الجاهلية خيركم في الإسلام. فالإسلام بهذا المعنى هو كيان قادر على تمثل الفضيلة وصهرها في نظامه الخاص. مما فسح المجال أمام إمكانية اشتراك العاملين ضمنه حسب قوانين «الروح الموحد» و«الشراكة العامة». ما جعل من إبداعاته في كافة الميادين أرثا مشتركا للجميع. وأدى هذا بالضرورة إلى اضمحال روح الاستكبار فيه. لأن اشتراك الشعوب والأقوام في بناء الروح الموحد هو اشتراك طوعي متكامل لم يتحدد بمؤسسة ما خارجية

دينية كانت أو دنيوية. لذا تحولت الشخصيات الكبرى للثقافة الإسلامية إلى رموز لشعوبها ولعالم الإسلام جميعا. وهي حصيلة ارتبطت بإزالة الإسلام لروح استكبار الداخلي. إذ لا إسلام قومي ولا اثني ولا مناطقي. والتنوع فيه هو تنوع اجتهاداته. فهو لا يقمع القومي، بل يخضعه لروح العقيدة الوحدانية. من هنا استحالة صعود نظريات قومية منه أو نظريات استعلائية أو عنصرية أو فاشية أو ما شابه ذلك.

لقد أدى ذلك إلى انفتاح الثقافة على نفسها داخليا، وانفتاحها الخارجي على الآخرين. مما حدد بدوره تسامحها العميق فيه وتحقيقها المنظومي لإبداعات الأمم أيا كانت بما يستجيب لمرجعياتها الكبرى.

فقد نظرت الأمة الإسلامية إلى «وسطيتها» بين الأمم بمعايير العقيدة الوحدانية الدينية والدنيوية، أي بمعايير ثقافتها الخاصة. إذ انطلقت في موقفها من الأمم الدينية (اليهودية والنصرانية) من المبادئ الثلاث الكبرى العامة التي بلورها القرآن وهي أولا- تأكيد مبدأ التاريخ الوحداني الحق، الذي تمثّله الإسلام. وثانيا- إظهار مبدأ الوحدانية باعتباره حقيقة أوسع من أن يمثلها ادعاء أي كان. وثالثا- الإقرار بان الإسلام هو التمثيل الخالص للوحدانية، باعتبارها إسلاما لله الواحد الحق.

وشكلت هذه المبادئ أساسا للمواقف الإسلامية من اليهودية والنصرانية التي يمكن حصرها عموما في خمس مواقف عامة وهي أولا - ضرورة التمييز بين المهتدي والفاسق في الأمم السابقة انطلاقا من أنه ﴿**ليسا سواء بسواء من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله أناء الليل وهم يسجدون ويؤمنون بالله واليوم الآخر ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويسارعون في الخيرات وأولئك من الصالحين**﴾[١٦]. و﴿**منهم مهتد وكثير منهم فاسقون**﴾[١٧]. وثانيا- ألا يجري خوض الجدل معهم، انطلاقا من الفكرة القائلة ﴿**لنا أعمالنا ولكم أعمالكم. لا حجة بيننا وبينكم. الله يجمعنا وإليه المصير، والذي يحاجون**

في الله بعدما استجيب له حجتهم داحضة عند ربهم﴾(١٨). ثالثا ـ محاربة التعصب والغلوّ، انطلاقا من الأفكار القرآنية القائلة بأن الذين ﴿قالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هودا أو نصارى، قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين﴾، و﴿قالت النصارى ليست اليهود على شئ. وهم يتلون الكتاب. كذلك قال الذين لا يعلمون مثل قولهم﴾(١٩). ووضع هذه الأفكار في الحكم القائل ﴿يا أهل الكتاب لا تغالوا في دينكم غير الحق﴾(٢٠). رابعا ـ إدانة الانحراف العملي الذي قام به «رجال الدين» عن حقيقة الوحدانية التي بشّر بها الأنبياء. أي كل ما أدى إلى أن يتخذوا من ﴿أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله، وما أمروا إلا ليعبدوا آلها واحدا﴾(٢١). خامسا ـ الدعوة لقتال من لا يدين بدين الحق، كما في الآية القرآنية ﴿وقاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر و لا يحرمون ما حرم الله ورسوله، ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب، حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون﴾(٢٢).

تصيّرت هذه المواقف في مجرى تحقيق المبادئ الكبرى الثلاث عن وحدانية الاسم من الأمم(الدينية). بمعنى تعبيرها عن الصيغة الملموسة(التاريخية) للإسلام لا المطلقة فيه. فالجوهري في الإسلام بهذا الصدد هو ثلاثية المبادئ الكبرى، أي وحدة التاريخ الوحداني الحق في الإسلام، وأن الوحدانية أوسع من أن يمثلها أي ادعاء ديني، وأن الإسلام المحمدي(الحق) هو تمثيل للوحدانية الخالصة. ومن ثم فإن تجليها الممكن في «أمة إسلامية» يعني تمثلها حقيقة المبادئ الكبرى لا المواقف الجزئية. لأن الأمة الإسلامية المفترضة هي نموذج للواجب بوصفه وسطا عدلا حقا. وهو الأمر الذي يفسر تغير المواقف من الأمم الدينية جميعا في وقت لاحق، بما في ذلك من اليهود والنصارى. فقد أصبحت هذه الأمم جزء من أمم دينية عديدة. ومن ثم تحول الجدل معها إلى أسلوب لتعميق الرؤية الفلسفية والدينية والأخلاقية والسياسية. أي أنها تحولت إلى جزء من تاريخ الرؤية الثقافية لأديان الأمم. وظهرت علوم المقالات والأديان في استعراضها تاريخ الفرق(الدينية) إلى جانب تاريخ المدارس الفلسفية. وتداخلت مع

تاريخ فرق الإسلام الكلامية ومدارسه الفلسفية. ويمكننا الحديث في الإطار العام عن أربع اتجاهات كبرى، الأول- استعراضي موضوعي كما هو الحال عند النوبختي في كتبه (الآراء والديانات) و(فرق الشيعة) والأشعري في (مقالات الإسلاميين)، واتجاه تحليلي نقدي كما هو الحال عند ابن حزم في كتابه (الفصل بين هل الأهواء والملل والنحل)، واتجاه جدلي كما هو الحال عند الباقلاني في (التمهيد) واتجاه تحليلي مقارن كما هو الحال عند الشهرستاني في (الملل والنحل). وتراوحت بين هذه الاتجاهات الأربع الكبرى مدارس عديدة متمايزة من حيث مناهجها ومواقفها الجزئية ونتائجها. إلا أنها صبت جميعا في اتجاه تعميق الرؤية الثقافية عن الأمم الدينية. من ثم ساهمت في إرساء الأسس المعرفية لفكرة وحدة الأديان. بصيغة أخرى، لقد توصلت الثقافة الإسلامية، بما في ذلك من خلال رؤيتها العقائدية ـ الدينية عن الأمة إلى إدراك وتأسيس الوحدة الروحية المشتركة بين الأمم (الدينية)، والتي حصلت على تحقيقها الأكبر عند ابن عربي في (الفتوحات المكية) وعند الجيلي في (الإنسان الكامل).

إن توصل الثقافة في منظوماتها الفكرية إلى ضرورة تأسيس النتيجة الروحية لوحدة الأمم يعكس أولا وقبل كل شئ انفتاحها الداخلي. وكان هذا الانفتاح في الحضارة الإسلامية مرتبطا أساسا بنظام الوحدانية المتجانسة. وهو الأمر الذي يفسر بحث الثقافة الإسلامية في مجرى تناولها تجارب الأمم المدنية(الدنيوية) عن المعقول فيها والمرذول عقلا(منطقيا) وروحا(أخلاقيا). فعندما يتناول البيروني، على سبيل المثال، تجارب الحضارة الهندية، فإننا نراه يبحث عن «تحقيق ما للهند ممن مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة». لقد قدم تجارب الهند العقلية والروحية والعلمية، باعتبارها نتاجا إنسانيا هائلا، وأخضعها في نفس الوقت لمنطق الإسلام العقلي والأخلاقي في تقبل ما يمكن تقبله ورفض ما هو مرذول فيها. إذ ليس العقل الثقافي عقلا منطقيا خالصا، بل هو مجرد تعميم لتجارب الأمم العلمية والعملية. وبالتالي، فالانفتاح على تجارب الآخرين يفترض

تقييمها الثقافي. وهي حصيلة تراكمت في مجرى تطور الوعي الذاتي الإسلامي. فإذا كانت التجربة الدينية للإسلام عن الأمة قد توصلت في أحد نماذجها الرفيعة إلى فكرة وحدة الأديان، فإن تجاربه الدنيوية أبدعت نماذج عديدة عن الأمم شكلت مساهماتها العلمية معيارا لتحديد هويتها الحقيقية.

بلورت الثقافة الإسلامية في تحديدها لهذه الأمم خمسة أنماط كبرى قسّمتها على أساس جغرافي وآخر إبداعي وثالث ذهني ورابع مذهبي وخامس علمي ـ فلسفي.

وأدرجت في التقسيم الجغرافي نوعان الأول مبني على أساس تقسيم العالم إلى أقاليم سبع الجوهري فيه إظهار ما أسموه باختلاف الطبائع والأنفس التي تدل عليها الألوان والألسن، والثاني بحسب الأقطار الأربع التي هي الشرق والغرب والشمال والجنوب الجوهري فيه إظهار ما أسموه باختلاف الطبائع وتباين الشرائع.

أما التصنيف الذي وضعوا فيه معيار «الإبداع المتميز»، فقد انطلقوا فيه من تقرير حجم المشاركة الجدية للأمم الحضارية الكبرى آنذاك، في التاريخ الإنساني. لهذا قال البعض مثل ابن المقفع، بأن كبار الأمم الأربعة هي العرب أهل الفصاحة والبيان، والعجم أهل السياسة والأدب، والروم أهل البناء والهندسة، والهند أهل العقل والسحر(٢٣). وهي فكرة شاطرها الجاحظ بإضافة أهل الصين إليها باعتبارهم أهل الأثاث والصنعة، وكذلك تقسيمه أهل الروم إلى قسمين الأول أهل يونان وهم العلماء والروم أهل الصنائع. في حين اعتبر أبو حيان التوحيدي الفرس أهل السياسة والأدب والحدود والرسوم، والروم أهل العلم والحكمة، والهند أهل الفكر والروية والخفة والسحر، والترك أهل الشجاعة والإقدام، والزنج أهل الصبر والكد والفرح، والعرب أهل النجدة والوفاء والخطابة والبيان(٢٤).

أما التقسيم حسب الحالة الذهنية فإنه تضمن نوعان، الأول هو ذهنية أولئك الذين يتميزون «بتقرير خواص الأشياء والحكم بأحكام الماهيات والحقائق واستعمال الأمور

الروحانية» كالعرب والهنود، والثاني ذهنية أولئك الذين يتميزون «بتقرير طبائع الأشياء والحكم بأحكام الكيفيات والكميات واستعمال الأمور الجسمانية» كالفرس والروم(٢٥).

أما التقسيم حسب آراء الأمم ومذاهبها فمبني على أساس عقائدي مرتبط بدوره بوجود فرق (دينية) وأخرى غير دينية في نمط تفكيرها حول إشكاليات الملكوت(ما وراء الطبيعة) والوجود الاجتماعي والأخلاقي، كما نراه عند الشهرستاني.

وأخيرا تقسيم الأمم حسب معيار ما إذا كانت أمة علمية أو غير علمية، كما نراه عد ابن صاعد الأندلسي في (طبقات الأمم). فقد انطلق الأندلسي من أن الأمم وان كانت نوعا واحدا في إنسانيتها إلا أنها تتمايز بثلاث أشياء وهي الأخلاق والصور واللغات. وان أهم الأمم الكبرى في التاريخ هي الفرس والكلدانيون (ومنهم السريانيون والبابليون ومنة هؤلاء العبرانيون والعرب) ثم اليونانيون(والروم والفرنجة والجلالقة ويتبعهم البرجان والصقالبة والروس والبرغر) ثم القبط (أهل مصر والسودان من الحبشة والنوبة) وأجناس الترك(الكيماك والخزر وجيلان وغيرهم) وأهل الهند وأهل الصين. والفرق الجوهري بينهم يقوم بمدى اهتمام كل منهم بالعلوم الفلسفية بالأخص. فالأمم العلمية ثمان وهي الهند والفرس والكلدانيون والعبرانيون واليونانيون والروم وأهل مصر والعرب. أما الأمم الأخرى فهي أمم لا تهتم بالعلم (الفلسفة بالأخص). فالصينيون، كما يقول الأندلسي، أكثر الأمم عددا وأفخمها ملكا وأوسعها دارا، وحظهم من المعرفة إتقان الصنائع العملية وإحكام المهن التصورية. فهم أكثر الناس على مطاولة التعب في تجويد الأعمال ومقاساة التعب في تحسين الصنائع. والأتراك أمة كبيرة العدد وفضيلتهم التي برعوا فيها أحرزوا خصلتها معاناة الحروب ومعالجة آلاتها. ونفس الشيء يمكن قوله عن الأمم الأخرى(غير العلمية). وأرجع الأندلسي سبب ذلك إلى عدم استعمال هذه الأمم لأفكارهم في الحكمة، ولا راضوا أنفسهم تعليم الفلسفة. وبنى استنتاجه هذا على معايير

ثلاث في تقييم الأمم، الأول هو أن تنال الأمة درجات النفس الناطقة والزهد بالنفس الغضبية، والثاني تعلمها وتعليمها للفلسفة، وثالثا موقع العلوم الطبيعية عندها[٢٦].

كل ذلك يكشف عن أن تعمق الرؤية التاريخية عن الأمم يتناسق مع تراكم العناصر القافية المتناغمة مع الوحدانية الإسلامية. إذ لا تعني الوحدانية الإسلامية تاريخيا واجتماعيا سوى وحدة النوع الإنساني ومثالها في الواحد(الله). أنها كالحقيقة واحدة بذاتها متنوعة بالصور والتجليات. والتنوع فضيلة في حال سعيه للخير العام وهي فكرة سبق وأن بلورها القرآن في آيته ﴿**إنا خلقناكم شعوبا وقبائل لتتعارفوا. إن أكرمكم عند الله أتقاكم**﴾. أي أن للتعددية منطقها الطبيعي والتاريخي، باعتبارها واقعا، ومنطقها الماوراطبيعي والمثالي، باعتبارها واجبا. وكل منهما يعكس مستوى من الإدراك لماهية الأمم، أحدهما ديني(الأمة الدينية) وآخر دنيوي(الأمة الحضارية).

لقد أدت منظومة المرجعيات الكبرى في الثقافة الإسلامية إلى رؤيتين متناسقتين عن نفسها والآخرين لا استعلاء فيهما ولا استكبار. حيث تجلتا بأسمى وجوهها في إقرارهما بتنوع الرؤية الثقافية ذاتها عن الآخرين. فجميع التقسيمات الآنفة الذكر(الجغرافية والذهنية والإبداعية والمذهبية العقائدية) هي تقسيمات وتقييمات ثقافية. إذ لم تبحث الثقافة الإسلامية في التقسيم الجغرافي عن صفات جوهرية غير أثر الجغرافيا على الطبائع والأنفس(اللون واللسان) والشرائع (القوانين ونمط الحياة)، أي عن العناصر الطبيعية والعقلية لوجود الأمم. ذلك يعني أنها لم تبحث ولم تؤسس لعناصر اللاعقلانية في وجود الأمم. وحتى في حال اعترافها بوجود بعض منها، فإنها نظرت إليها باعتبارها نتاجا لضعف النفس الناطقة ولهيمنة النفس الغضبية. ومن ثم اعتبرتها صفات زائلة. وهي نظرة عقلانية وإنسانية في مساعيها وغاياتها.

حددت هذه الرؤية الانعتاق الحضاري للثقافة الإسلامية. فهي لم تقر بتنوع الحضارات فحسب، بل وبنت مواقفها من هذا التنوع على أساس تمايزهن بالفضائل.

فعندما حاولت المطابقة، على سبيل المثال، بين حضارة الأمة وخصلة من خصالها مثل اليونان مع الفلسفة والروم مع العمارة والفرد مع السياسة والعرب مع البيان، والصين مع الصناعة والترك مع الحرب، والهند مع العقل والشعوذة، فإنها لم تسع في الواقع إلا لإظهار تمايزهم في الفضائل، لا بمعنى افتقادهم لغيرها من الفضائل. إنها حاولت إظهار فضائل الأمم من خلال تأكيد تنوعها، وبالتالي قيمتها بالنسبة للتاريخ الإنساني ككل. لهذا أكد أبو حيان التوحيدي على أن «لكل أمة فضائل ورذائل، ولكل قوم محاسن ومساوئ، ولكل منها في صناعتها كمال وتقصير». وهي صيغة تعكس قبول الثقافة الإسلامية لإمكانية تعدد الأنواع وتنوع اجتهاداتها الثقافية في ظل انتمائها للكل الإسلامي. بمعنى إمكانية توليف «مميزات» وفضائل الأمم من فصاحة وبيان وأدب وسياسة وغيرها في كيانها الثقافي. وهي تعددية وانفتاح يتساويان مع إدراك جوهرية وقيمة الفضائل. لهذا لم تضع الثقافة الإسلامية نفسها وشعوبها فوق الآخرين ولا تحتهم، بل طالبت نفسها والآخرين بادراك وتجسيد القيم العقلانية ـ الأخلاقية للتكافؤ والمساواة.

إن إقرار الثقافة الإسلامية بتعدديتها (وتنوعها الداخلي) يعني أيضا إقرارها بالتعددية الخارجية. وبالتالي بإمكانية بناء حضارة إنسانية كبرى ذات ثقافات متنوعة. مما يعني احتواءها على معارضة القهر الثقافي و«الهيمنة القطبية» في الحضارات. إذ لا يستلزم تطور الحضارات وازدهارها بمعايير العقلانية ـ الأخلاقية صراعها واحترابها، بل تنافسها في الإنسانية. لأن المعيار الحقيقي لها كما صاغته الثقافة الإسلامية في تقييمها «العلمي» للأمم، حسب عبارة الأندلسي، يقوم في «نيل فضائل النفس الناطقة الصانعة لنوع الإنسان والمقومة لطبعه، والزهد في أخلاق النفس الغضبية والتفاخر بالقوى البهيمية». إذ حتى للنفس الغضبية «نظمها ومدنها السياسية» كما يقول الأندلسي، إلا أنها نظم ومدن شبيهة بنظم ومدن النمل من حيث العدد والإتقان. ولكنها تبقى «مدنية النفس الغضبية والبهيمية» لا مدنية العقل الأخلاقي، الذي هو قوام «نوع الإنسان» أو حقيقته(٢٧).

غير أن هذا التباين الكبير بين الرؤية الشرقية والغربية، والنابع من كيفية حل إشكالية الطبيعي والماورا طبيعي، ونماذج بنائها في نظم المبادئ المافوق تاريخية، لا يعني سوى الصيغة التاريخية لتباين الثقافات ورؤاها. وهو تباين يفترض إدراكه التأسيس لمعقولية الحوار وحكمته الضرورية في البدائل الفكرية والسياسية وفرضياتها.

إن معقولية الحوار والحلول والبدائل في نهاية المطاف هي فرضيات لا غير. ومن ثم فإن معقولية «الأفكار» هنا تقوم في فرضياتها (افتراضاتها). لأن معنى الفرضية لا يقوم فيما إذا كانت قابلة للتطبيق أم لا، بقدر ما يقوم فيما تريد قوله وفعله. فالفرضيات التاريخية الكبرى هي مجرد استلهام للعبرة التاريخية ـ الثقافية، وإملاء الحكمة المتعالية (المافوق تاريخية)، لا أسلوب للعمل المباشر. وتوحيدهما المعقول بمبادئ كبرى (مرجعيات متسامية) يجعل منهما أسلوبا للعمل.

وفي حالة تطبيق ذلك على إشكالية (عقل الغرب وحكمة الشرق)، فإن توليفهما الممكن في الحوار يستلزم أولا وقبل كل شيء إدراك حدود العقل النظرية والعملية في تجارب الأمم. بمعنى إدراك محدودية التجارب الثقافية للأمم، والإقرار بجزئيتها وتاريخيتها، لا مثاليتها ووجوبها. فهي المقدمة الأولية التي بالاستناد إليها يمكن تأسيس وبناء فاعلية الحوار ومعقوليته بين الحضارات. فمعقولية الحوار (وإمكانيته الإيجابية) تفترض كحد أدنى إشراك الرؤى الحضارية («الشرقية» و«الغربية») في هموم مشتركة ترتقي إلى مصاف المبادئ المافوق تاريخية (بمعنى تجاوز الجزئية والتاريخية المميزتين لسيكولوجية المصالح)، بما في ذلك من خلال واقعية المصالح الإنسانية العامة. أي أن من الضروري إخضاع «المصالح العامة» إلى مرجعيات متسامية، والتي يمكن حصرها بكل من «الروح الجماعي» و«الاعتدال الحق». فهي المبادئ التي تجسد الحكمة، وتكشف عن إمكانياتها الملموسة في أشكالها الثقافية المتنوعة. فإذا كانت الثقافة نفسها ليست منطقا (عقليا خالصا) ولا بديهية، وأن منطقها وبديهيتها في تماهيها الثقافي (إدراك

حقيقة الأصالة والعمل بموجبها)، فإن إمكانية ارتقاء الجميع إلى مصاف الحكمة العقلية والعقل الحكيم، يفترض نفي اثنية الروح الثقافي، والارتقاء إلى مصاف تماهيه التام مع الروح الثقافي كما هو. وذلك عبر تثبيت أولوية الثقافة على الاثنية. وهو تثبيت يحدد إدراك جزئية الأنا الفردية والفرقية والحزبية والطائفية والقومية في الكل الاجتماعي ـ الثقافي ـ الإنساني، وبالتالي قيمة الآخر (الآخرين) في الكل الإنساني وروح الجماعة. وذلك لأن بلوغ الثقافة درجة تطابقها مع روحها الثقافي لا الاثني هو مفتاح التنوع المعقول باعتباره تجليا للحكمة.

وهي الدرجة التي تحدد قيمة المعنى القائم في الكل (ومعنى الوحدة المطلقة) وإثارة إمكاناتها العملية. فهي عملية آخذة في التكون والصيرورة، ولكن تحت ثقل المصالح والقوة، لا من خلال الحركة المدركة للمعنى الواجب. إنها مازالت أسيرة الضرورة باعتباره الأسلوب الوحيد للواقعية، بينما لا تفترض الرؤية الواقعية أن تكون الضرورة مثالها الأرقى وأسلوبها الوحيد.

فقد سارت العوالم الثقافية القديمة من خلال تمحورها وبناء هويتها وأصالتها حول مبادئها الخاصة. كما سعت الإمبراطوريات القديمة إلى توحيد الجميع. ونجح كل بمقدار ما في مبادئه الكبرى على إبداع ونسج خصائص الإنتماء الثقافي. وأن هذا الانتماء حي في ذاكرتها وغاياتها، و مؤثر في وعيها الحقوقي والأخلاقي والسياسي والاجتماعي.

فالتجربة الأوربية المعاصرة في مساعيها للوحدة الجديدة، على سبيل المثال، هي الاستعادة العصرية لوحدتها القديمة (الكاثوليكية). وليس اعتباطا ألا تندمج فيها بسهولة أوربا الارثودوكسية. ويعاني عالم الإسلام هو الآخر من «ثورته الجديدة» أو «صحوته الجديدة»، التي يصعب حاليا تحديد امتدادها الزمني. إلا أنها عملية سائرة نحو الوحدة من خلال الاحتراب والصراعات بما في ذلك الدامية منها. فهي الأخرى تنمي بصورة غير

مباشرة وحساسة جوهرية الهموم المشتركة. وهي ذات الظاهرة التي يمكن تأمل حيثياتها في العالم البوذي.

إن هذه العملية المثيرة، التي يجري النظر إليها بمقاييس صراع الحضارات هي رؤية مسطحة ومبتذلة، تحددها نفسية المصالح والرؤية النفعية ـ البراجماتيكية. وليس مصادفة أن تكون الولايات المتحدة موطن دعايتها. فهي لا تحمل ولا تمثل ثقافة ـ حضارة بالمعنى الدقيق للكلمة، بل «نمط حياة»، يحتل المال فيه المقياس لأعظم من المواطنة إلى الخيانة[٢٨]. أما ردود الفعل الداعية إلى تعدد الأقطاب، فهي الأخرى لا تخدم الثقافة ولا الوحدة الثقافية، في حالة خضوعها لحوافز القوة والمصالح، وعدم تنورها بالحكمة.

بينما الأقطاب الممكنة للتوازن الحقيقي هي تلك التي تحفظ روح الجماعة والاعتدال الحق. أي تلك التي تستند إلى مثلث البوذية ـ النصرانية ـ الإسلامية (كعوالم ثقافية لا دينية). وهي عوالم قادرة على التكامل في مؤسساتها المتنوعة (والمتشابهة لحد ـ ما)، باعتباره الأسلوب الواقعي لصيرورة التقاطع المشترك فيما بينها (وحوارها المعقول)[٢٩].

إن تعميق هذا الاتجاه يمكن أن يؤدي بكل منها إلى نفي بقايا الاثنية فيها، والارتقاء إلى مستوى الإنساني ـ الثقافي. وهي عملية تبدع اشتراك الهموم وتسهم بنفس القدر على توسيع الأفق الثقافي للجميع، بما في ذلك من خلال تكامل مؤسساتها في وحدة ثقافية ـ عالمية.

* فلماذا هيئة أمم واحدة غير موحدة لا في مصالحها ولا في رؤياها الثقافية ولا سياستها ولا عقائدها وقوتها ولا ضعفها ولا في أساليبها ولا غاياتها؟
* أليس من الأفضل عصبة أمم أوربية وأخرى آسيوية وأفريقية وأمريكية شمالية وأخرى جنوبية، أو هيئة أمم بوذية ونصرانية وإسلامية.

* لماذا حقوق إنسان موحدة، مازالت في أغلبها هي فرضيات مستمدة من تنوع التجارب التاريخية للأمم، إضافة إلى « نفعيتها وذرائعيتها» في لعبة السياسة الماكرة وسيكولوجية المصالح!؟ فهي «حقوق» مفروضة بمنطق القوة لا مقيدة بمبادئ الاعتدال الحق.
* لماذا نموذج واحد للبنية السياسية على أنه النموذج الأرقى والأفضل والأصلح، لاسيما وأن بواعثه غير مؤسسة على روح الجماعة والاعتدال الحق.

إن العمل في اتجاه بناء ثلاثية العوالم الثقافية (أو الرباعية أو الخماسية) هي المقدمة المعقولة لتكاملها. فمن الممكن تأييد ودفع فكرة ثقافة حوض البحر الأبيض المتوسط، أو أوربا الجنوبية والشمال العربي إلى أبعادها الإنسانية ـ الثقافية، من خلال توظيف المكونات الجوهرية للإغريقية ـ الرومانية والعربية ـ الإسلامية. أو أن يجري التأسيس لفكرة الوحدة الإسلامية ـ البوذية، فهما أكثر اقترابا في الروح والمعنى، والبوذية ـ الهندوسية فهما اكثر اقترابا في التاريخ والفكرة.

إلا أن البديل الأكثر عقلانية وتجانسا بالنسبة للعالم العربي (والإسلامي) في حوار الحضارات الآن يقوم في إعادة تحقيق فكرة «الأمة الوسط»، باعتبارها مرجعية ثقافية، قادرة على تفعيل المكونات الثقافية «للقطب الإسلامي». وهو أمر يستحيل تنفيذه دون تفعيل منظومة من المرجعيات الثقافية الخاصة، تستند إلى كيان الإسلام الثقافي. وهو كيان يقع من حيث عقائده الكبرى وتاريخه الواقعي، خارج حدود «الشرق» و«الغرب». (بالمعنى الجغرافي أو الثقافي أو الاقتصادي أو السياسي) ويتمثلها في نفس الوقت. أي أن محتوى الحوار الحضاري ينبغي أن يبنى على أساس تلقائية التطور واحتياجاته الفعلية.

فالثقافة الإسلامية مقيدة في مواقفها من تجليات الحياة المادية والروحية (العادات والعبادات) بمبادئ الحق والحقيقة، مما جعل من كيان الجماعة ميدانا لتنظيم وجودها

المادي والروحي على أساس العدل(أو الوسط). وشكلت وحدة الجماعة والعدل أسلوب رؤية الثقافة لوجودها الطبيعي والماورا طبيعي (الديني والدنيوي، المادي والروحي). وعلى هذه الرؤية جرى بناء التصورات والأحكام الواقعية والواجبة عن «الأمة الوسط». فالأمة هي الجماعة، والوسط هو العدل. مما جعل من «الأمة الوسط» مرجعية علمية وعملية في الرؤية الكونية والعقائد العملية(الاجتماعية والسياسية والأخلاقية والجمالية) للإسلام الثقافي.

فقد كانت «الأمة الوسط» من الناحية التاريخية التركيبة المنّظمة لوعي الذات الثقافي. إذ شكلت بحد ذاتها غاية نموذجية في الرؤية (العلمية) والعملية. أي أن الصراعات السياسية والعسكرية، ونشوء الدول والدويلات وانحلالها كان يجري ضمن إطار «خلافة» الأمة الإسلامية لذاتها التاريخية والعقائدية.

وتحولت هذه الغاية النموذجية في الموقف من الثقافات الأخرى إلى أسلوب «لتهذيب» علاقة «الأمة الوسط» «بالآخرين». فهي لم تنظر إلى «الآخر» بمعايير الجغرافيا والجنسية والقومية وما شابه ذلك، لأن رؤيتها لم تتحدد أساسا بمعايير المصلحة الظاهرية، بل بتلقائية الحاجة المتراكمة في مجرى تجاربها المادية والروحية. من هنا تأثر فرقها باديان «الشرق» (مثل النصرانية والزرادشتية والمانوية والبوذية) وفلسفات «الغرب» (الفلسفة اليونانية)، وتأثرها برياضيات الهند (الشرق) وطب اليونان (الغرب). وتأثر آدابها الفنية والسياسية بفارس(الشرق) والعلمية والعمرانية بالروم(الغرب). ووضعت تصوراتها الثقافية عن «الأمم»، بحيث ربطت الصين بخصائص العمل اليدوي والصناعات الماهرة، والهند بالعقل الرياضي والشعوذة الدينية، وفارس بآداب الملك والسياسة، واليونان والروم بالفلسفة والعلوم. وغيرت تقييماتها، إلا أن رؤيتها بقيت في نهاية المطاف ضمن إطار الرؤية الثقافية عن الأمم. وترتب على ذلك إعطاء الأولوية في مواقفها للصفة الأكثر امتيازا في تجارب الأمم والثقافات. وهي أولوية مبنية على أساس الإدراك الذاتي لوسطية الأمة الإسلامية.

وأبدع توليف هذه المواقف مرجعية كبرى هي ضرورة الاستفادة من تجارب الأمم والبقاء في حيز الأصالة الثقافية. وهي مرجعية ساهمت في جمع الكلية الإنسانية والفردانية الإسلامية في وحدة متجانسة أبدعت على مثالها الحضارة الإسلامية.

وهي الفكرة التي ينبغي أن توضع في تعامل العالم العربي والإسلامي والمعاصر في حواره مع الثقافات والحضارات الأخرى. وذلك لأن تجزئة علاقاته بالآخرين ضمن معايير «الشرق» و«الغرب» على سبيل المثال لا يعني بالنسبة للعالم الإسلامي سوى تجزئة ذاته الثقافية والسياسية. فإذا كانت علاقة العالم الإسلامي «بالشرق» و«الغرب» فيما مضى مبنية على أساس تلقائية حاجاته المتراكمة في مجرى تجربته الثقافية، بوصفها نتاجا طبيعيا لوجوده المنّظم في «أمة وسط» ثقافية تعي حدودها الداخلية والخارجية، وتفعل (داخليا وخارجيا في كافة الميادين وعلى كافة المستويات) بمعاييرها وقيمها الخاصة، فإن الأمر تغير بعد انحلال الكيان الثقافي الإسلامي المستقل.

فقد أدت تجزئة العالم الإسلامي إلى جعله كيانات سياسية متباينة (من حيث قوتها ضعفها) ومعزولة لحد ما عن بعضها البعض ثقافيا(إذ لا تجمعها هموما فكرية وعقائدية في ميادين الدين والسياسية والفلسفة والأدب...). وهو عالم له جذوره العقائدية(الإيمانية) العامة، متوحد في العبادات، متغاير متباين ومختلف في الثقافة. من هنا ضعفه الشديد على تقديم رؤية بديلة وصياغة مرجعيات «مجمع عليها». بينما الإجماع على المرجعيات ممكن في ظل الوحدة الثقافية فقط. وهي مفقودة.

إن الأسباب الجوهرية القائمة وراء فقدان العالم العربي (والإسلامي) المعاصر لمرجعيات مجمع عليها تعود إلى فقدانه تاريخ سياسي ودولتي مستقل ومتناسق في مكوناته الثقافية. فقد تبين بوضوح غيبوبة التاريخ الإسلامي المستقل منذ القرن التاسع عشر. لهذا أصبح الدوران في فلك الزمن الأوربي اقتصاديا وسياسيا وعسكريا وفكريا أمرا محتوما. أي اصبح العالم الإسلامي في كياناته المتناثرة أقمارا تابعة في فلك

المعاصرة أو نيازك ساقطة عنه. شعاعها ليس لها، وسقوطها «أمرا طبيعيا». لقد أدى ذلك إلى اختفاء تجربة ثقافية هائلة، وانقطاعها عن «روح المعاصرة». في حين تفترض المعاصرة النفي الإيجابي لتجارب الأسلاف. بينما أخذت تتغلغل التجربة الأوربية في رصيد الفكر السياسي والاجتماعي والحقوقي والسلطوي المعاصر لمؤسسات وسلطات وأحزاب ورجال العالم الإسلامي.

أدى هذا الواقع إلى انحصار تجربة العالم الإسلامي في نظره وتعامله مع الغير، بالغرب الأوربي. وأدى إلى أن تصبح مرجعيات الغرب الأوربي معقولة(نظريا) ومقبولة(عمليا). ولا يعني ذلك في الواقع سوى اجترار نفسية الاستلاب الحضاري وإعادة إنتاجه بصيغ تقليدية جوفاء. وأدى هذا الواقع أيضا إلى أن يكون «الآخر» مجهولا، بسبب جهل العالم الإسلامي بنفسه.

إن تحرير العالم الإسلامي من هذه المفارقة المزدوجة للجهل الذاتي يفترض أولا وقبل كل شئ تأسيس رجوعه إلى ذاته من خلال بناء منظومة المرجعية التاريخية ـ الثقافية في «الأمة الوسط»، وإعادة تأسيسها عقلانيا وأخلاقيا في العالم المعاصر. وليس هذا بدوره سوى إشكالية تأسيس تلقائيته الثقافية. إذ تتوقف عليها موازنة العلاقة السليمة «بالآخر» وبالنفس. إذ لا قوة غير التلقائية الثقافية قادرة على تفعيل «الحكمة الخالدة»، التي تراكمت في تجارب «الأمة الوسط» والقائلة بضرورة إعطاء الأولوية في التعامل مع الأمم للصفة الأكثر امتيازا في تجاربها مع البقاء في حيز الأصالة الثقافية.

ذلك يعني أن العلاقة السليمة «بالآخر» تفترض صياغة مشروع جديد عن الأمة الوسط، يستمد عناصره الثقافية من تاريخ الإسلام، مع إدراك عميق وشامل لإشكاليات العالم المعاصر واتجاه تطوره. إذ إننا نستطيع العثور في الوعي الثقافي «الشرقي» على عناصر جوهرية كبرى مشتركة مع الثقافة الإسلامية مثل العقائد الكونية، روح الجماعة، العدل والاعتدال، قيمة التقاليد والسلف الصالح، أولوية الروح. وهي عناصر يمكن أن

تبني جسرا عضويا بين الإسلام و«الشرق». كما أننا نستطيع العثور في الوعي الثقافي «الغربي» على عناصر جوهرية كبرى مشتركة مع الثقافة الإسلامية مثل العقلانية وجوهرية الحقوق وفكرة الحرية. وهي عناصر يمكن أن تبني جسرا عضويا بين الإسلام و«الغرب». إلا أن بناءه يستلزم أولا وقبل كل شيء، وجود نظام من المرجعيات السياسية والثقافية في العالم الإسلامي مجمع عليها، أي معقولة ومقبولة من جانب الدولة والقوى الفكرية والسياسية الفاعلة والمؤثرة في المجتمع.

إن بناء العلاقة المفترضة «بالآخر» وتأسيس حوار جديد معه هو محك جديد بالنسبة للعالم الإسلامي، بما في ذلك لإعادة ترتيب وجوده الذاتي، وللمساهمة الفعالة في بناء عولمة ثقافية ـ سياسية جديدة.

الهوامش

(١) ليس مصادفة، على سبيل المثال، ألا ينشأ فيها دينا شامل، أو عقيدة عملية محددة بالمطلق الأخلاقي.

(٢) باستثناء اليهود

(٣) لهذا لم تظهر كنائس في الإسلام والبوذية، وتظهر فيها كذلك «بوذيات» و«إسلاميات» تتماهى وتتطابق مع كنائسها وبالعكس.

(٤) أما في الواقع فأنها جرت حسب منطق الثقافة الغربية، أي أن السياسة الكولونيالية كانت نتاجا لفعل المبادئ الكبرى المتراكمة على كيفية حل إشكالية الطبيعي والماوراطبيعي التي لم تؤد (لحد الآن بصورة ناجزة) الانتقال من الروح الاثني إلى الروح الثقافي الحقيقي في التعامل مع النفس والآخرين.

(٥) لهذا لم يكن بإمكانها إبداع نموذج صيني أو يوناني أو إسلامي بهذا الصدد، بمعنى نموذج عالمي من حيث محتوى تأثيره الدائم وقدرته على إثارة الاحترام الخالص له.

(٦) باستثناء الماركسية التي حاولت تجاوز ذلك في بديلها المستقبلي.

(٧) بهذا المنحى يمكن فهم وتأويل ظهور مدارس التفكيك الألسنية والتاريخية باعتبارها النتيجة المنطقية لأثر المنطق الجزئي في محاولاته إخضاع كل ما في الوجود إلى تحليله. لهذا لا يقشعر جلده وشعره من كل ما يلامسه في تاريخ الروح والجسد الإنسانيين لأنه شديد القناعة بعصمته.

(٨) إذ لم يرتق أي منهم إلى مصاف أبن خلدون في محاولته البحث عن «العبر» في التاريخ أو حكمته.

(٩) وهي منطقية لسانية ـ ثقافية ـ تاريخية، وبالتالي جزئية ومحدودة.

(١٠) ومن النتائج المفارقة لذلك تقوم في أن تجاوز التقاليد الشرقية لحدود العقل إلى «ما وراء العقل» يؤدي إلى السير في طريق الحكمة العملية (الأخلاقية)، في حين أن تجاوزه في التقاليد الغربية يؤدي إلى الجنون(الاتجاهات اللاعقلانية).

(١١) كانت الشيوعية، على سبيل المثال، العدو اللدود (بفعل سيادة روح الجماعة والعدل الشامل فيها). بينما تحول الإسلام الآن (بفعل سيادة روح الجماعة والعدل الشامل فيه أيضا. إضافة إلى كونه القوة القادرة على تحصين الذات من اختراقها. . .) إلى العدو اللدود. وليس اعتباطا أن تكون الولايات المتحدة هي رأس الحربة في هذه المواجهة، وذلك لأنها ممثلة العقل البراجماتيكي ـ النفعي. وهو الأمر الذي يفسر أيضا سبب تحول الولايات المتحدة إلى «العدو الأكبر» بالنسبة للشيوعية، وإلى «الشيطان الأكبر» بالنسبة للإسلام.

(١٢) وهي أفكار شرقية قديمة، من حيث محتواها وغايتها.

(١٣) إذ عادة ما يكفي فصل واحد لتحسس المرارة من «الذوق السيئ» في اختيار الملابس، التي بدت للامس القريب الأكثر جمالا، بينا يبقى ثوب واحد في الصين والهند والعالم العربي وفارس لقرون بألوانها وفصالها، كما لو أنه الأكثر عصرية وذوقا.

(١٤) بإسهاب حول هذه الجوانب يمكن الرجوع إلى رسائل الجاحظ، ، القاهرة ١٩٦٤.

(١٥) ابن الجوزي: نوادر الحمقى والمغفلين، القاهرة ١٩٢٨، ص ٩ ـ ١٠.

(١٦) القرآن الكريم: آل عمران: ٤٤.

(١٧) القرآن الكريم: الحديد: ٢٦.

(١٨) القرآن الكريم: الشورى: ١٥ ـ ١٦ .

(١٩) القرآن الكريم: البقرة: ١١٢ـ١١٣.

(٢٠) القرآن الكريم: المائدة: ٧٧

(٢١) القرآن الكريم: التوبة: ٣١ .

(٢٢) القرآن الكريم: التوبة: ٣١ .

(٢٣) ابو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، دار الحياة، بيروت (ب - ت)، ج١، ص ٧١-٧٢.

(٢٤) المصدر السابق، ج١، ص ٧٣.

(٢٥) الشهرستاني: الملل والنحل، بيروت، ١٩٨٤، ج١، ص ١٢.

(٢٦) ابن صاعد الأندلسي: طبقات الأمم، بيروت، ١٩١٢، ، ص٥-٨.

(٢٧) المصدر السابق، ص٩.

(٢٨) وهو السبب القائم وراء تطبيلها «للقطب الواحد». فالأخير ما هو في الواقع سوى محاولة استلهام «متحجرات» الإمبراطوريات وعصورها البائدة.

(٢٩) يجري الحديث هنا أساسا حول قيمة ومعنى وأثر المرجعيات في التاريخ والروح والمصير. إذ لكل مرجعية قيمتها النسبية بالنسبة للتاريخ، وقيمتها المطلقة بالنسبة للأمة. من هنا إمكانية «سلبيتها» للآخرين و«إيجابيتها» للامة (أو الأنا). فإذا كان «منطق» التاريخ يتجسد عبر الصراع والتحدي الشائك، فإن الحكمة الممكنة فيه تتمثل في بناء الأنا بالاستناد إلى مرجعياتها. لأنه الأسلوب الوحيد القادر على وضع تكافؤ في الرؤية المتبادلة. وعلى هذا الإدراك تتوقف إمكانية ونوعية المساهمة في تيار «العولمة» المعاصرة. وبالتالي المساهمة في خلق توازن عالمي على ساس «الأقطاب». فالأقطاب المعاصرة هي إقطاعيات عصرية بما في ذلك تمثيلها في «جمعية الأمم» «المتحدة». إذ إن وحدتها في الأغلب قهرية وتصويتها لعبة تحددها القوة لا العقل ولا الأخلاق وتتنافى مع مبدأ الديمقراطية المعلن. كل ذلك يجعل من الأقطاب الثقافية الصيغة الممكنة والعقلانية كبديل لواقع التوازن المبني على القوة. فالقوة لا تخلق إلا وهم التوازن. لان الجميع منهمكون في سباق خفي تحدده القوى البهيمية لا الإنسانية. من هنا فان لتوازن «الأقطاب

الثقافية» شرعيته في تاريخ الأمم ويعطي لوحدتها واتفاقها تلقائية المعنى المتراكم في تجاربها ككل. وهي أقطاب يمكن حصرها حاليا بالثقافة الأوربية ـ النصرانية، والآسيوية ـ البوذية ـ الهندوسية، والإسلامية (الآسيوية ـ الأفريقية) والأمريكية (الإنكلوسكسونية) والأمريكية (اللاتينية ـ الهندية) والسلافية الاوروآسيوية الأرثودوكسية. فتلك هي الأقطاب القادرة على توحيد ذواتها في كيانات ثقافية سياسية (بما في ذلك خلق جمعياتها الأممية) باعتباره أسلوب خلق العولمة الحقيقية المتوازنة بمعايير ثقافية ـ إنسانية. أي خلق ديناميكية قادرة على بناء توازن عالمي عقلاني وأخلاقي. بمعنى نفي معالم القوة بقوة المعالم المتراكمة في التجارب الروحية للأمم في مرجعياتها. إن للأمم على الدوام مرجعيات روحية كبرى قادرة على التلاقي والتفاهم.

الإسلام والحضارات الأخرى

د . عبدالله بن محفوظ بن بيه (*)

المستخلص

قد برز موضوع الحوار أخيراً وإن كان قديمًا بالجنس حديثًا بالنوع بعد انتهاء الحرب الباردة بين الكتلة الشرقية والكتلة الغربية إذ بدأت مراكز التوجيه والتفكير في الغرب تبحث عن جهة جديدة لتوجه إليها نشاطها ـ إن لم يكن العسكري فالدعائي والإعلامي ـ وهكذا فإن الأجهزة التي أنشئت أيام الحرب الباردة للتشهير بالعدو السوفيتي والتشويش عليه وجهت اهتمامها إلى العالم الإسلامي وقد قدمت بعض المراكز والمعاهد قاعدة جديدة ونظرية وفلسفية لتعين هذه الجهة ولتبرير هذا التوجه الجديد وهي قاعدة صدام الحضارات التي أعلنها «هنتنجتون» والتي ألح فيها على أن الصدام قائم منذ قرون وأنه لن ينحسر ، وبذلك اكتملت الصورة التي دشنها «فوكوياما» بنهاية التاريخ وأعلن فيها انتصار الحضارة الغربية وبظهور مصطلح الصدام كان لابد أن يفرز مصطلحًا آخر مقابلاً له هو مصطلح « حوار الحضارات» .

وقد سبق المؤرخ الفرنسي «فيرناند بروديل» في أواخر القرن الماضي إلى هذا الكلام في كتابه «المتوسط والعالم المتوسطي» الذي تحدث فيه عن الحضارة الغربية اللاتينية

(*) عضو هيئة التدريس بجامعة الملك عبدالعزيز بجدة ، شغل عدداً من الوظائف ، منها نائبًا لرئيس المحكمة العليا ، ورئيسًا لقسم الشريعة بها ، ثم مفوضًا ساميًا للشؤون الإسلامية ، ثم وزيرا للتعليم الأساسي والشؤون الدينية ، ثم وزيراً للعدل والتشريع وحافظًا للخواتم ثم وزيراً للمصادر البشرية ثم وزيراً للتوجيه الوطني ، إلى جانب عدد آخر من الوظائف .

الرومانية والحضارة العربية الإسلامية قائلاً: «إن الغرب والإسلام يجمعهما تعارض عميق يقوم على التنافس والعداء والاقتباس في آن واحد، إنهما عدوان متكاملان ولكنه في فصل لاحق عن الاقتصاد والتجارة في القرنين الخامس عشر والسادس عشر أظهر عمليات التداخل بين الفضاءات الحضارية والثقافية بين العالمين الإسلامي والغربي.

إن الإيحاء بحتمية الصدام نتيجة تنوع الحضارات إنما هو دليل على فشل كل حضارة في أن تدرك أهمية الاعتراف بحق التنوع، وهو الحق الذي يكون أساسًا للحوار ووسيلة التعارف. . وهكذا فإن مفهوم الحوار يتقدم ليواجه مفهوم الصدام ولقد اخترعت بعض الدوائر الغربية ما سمته «بالحوار النقدي» مع بعض الدول الأخرى .

تعريف الحوار:

الحوار: هو فعال من فاعل مصدر من حاوره حوارًا ومحاورة وهو كلام لا يكون إلا بين اثنين فأكثر والحوار كلام يدور بين اثنين ويرادفه الجدال وقد جاء في القرءان الكريم إطلاق اللفظين على معنى واحد ﴿**قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي إلى الله والله يسمع تحاوركما إن الله سميع بصير**﴾ صورة المجادلة الآية وفي قوله تعالى: ﴿**فقال لصاحبه وهو يحاوره ..**﴾ سورة الكهف الآية.

والحوار حديث بين طرفين للعثور على أرضية مشتركة يتوصل من خلالها على أهداف محددة قد تكون هذه الأرضية قيمًا مشتركة كإقامة العدل ونبذ الحروب وحقن الدماء كما كانت مفاوضات الحديبية وقد تكون تحقيق مصالح للطرفين من تبادل المنافع وقد تكون من أجل إقناع أحد الطرفين بوجهة النظر الأخرى عن طريق وسائل الإقناع.

والحوار قيمة إنسانية «اذ إن قيمة البشر كما يقول افلاطون تكمن في قابليتهم للإقناع وذلك بإظهارهم علي مختلف الوسائل البديلة والحضارة هي المحافظة على النظام الاجتماعي بواسطة الإقناع».

والحوار في الشرع له أصله في الكتاب والسنة أما الكتاب فقوله تعالى ﴿ **وجادلهم بالتي هي أحسن** ﴾ وقوله تعالى ﴿ **ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن** ﴾ وأما السنة فإنه (ﷺ) قد حاور قريشًا في صلح الحديبية حيث وصل معهم إلى اتفاق معروفة فصوله وبذلك ندرك أن موضوع الحوار قد يكون دينيًا وقد يكون دنيويًا في خدمة الدين والأمة، فإذا كان الحوار مع أهل الكتاب الذي نزلت فيه سورة آل عمران دينيا عن وحدانيته سبحانه وتعالى وإثبات كون عيسى عليه السلام مخلوقًا لله تعالى ﴿ **كمثل آدم خلقه من تراب** ﴾.

فإن الحوار مع مشركي مكة كان موضوعه الهدنة وتوقيف الحرب وحرية الوصول إلى الحرم هذا أصل الحوار بشقيه حوار حول العقيدة بإبراز صحة معتقداتنا وإظهار محاسن ديننا وحوار لتحقيق مصالحنا وتأمين الطرق والسبل.

*** أسس الحوار في الإسلام:**

١. أقر الإسلام مبدأ المساواة المطلقة بين الناس وردهم إلى أصل واحد لأن ربهم واحد قال الله تعالى ﴿ **يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا** ﴾ سورة الحجرات.

وقال عليه الصلاة والسلام «ياأيها الناس إن ربكم واحد وإن أباكم واحد، كلكم لآدم، وآدم من تراب، إن أكرمكم عند الله اتقاكم، وليس لعربي على أعجمي، وأعجمي على عربي، ولا لأحمر على أبيض، ولا أبيض على أحمر، فضل إلا بالتقوى» حسب بعض الروايات.

٢. البحث عن المشترك والمتفق عليه ليكون منطلقًا للحوار قال تعالى: ﴿ **قل ياأهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم** ﴾ الآية وقال تعالى: ﴿ **وقولوا ءامنا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد** ﴾ سورة العنكبوت.

٣. الإعتراف الصريح بالتنوع الحضاري المعبر عنه بالاختلاف قال تعالى ﴿ **ولا يزالون مختلفين** ﴾ سورة هود.

٤. الاعتراف الصريح للآخر بدينه قال تعالى: ﴿ **لكم دينكم ولي دين** ﴾ سورة الكافرون، وقال تعالى: ﴿ **ليس عليك هداهم** ﴾.

وتعتبر وثيقة المدينة أول وثيقة تشرع الاعتراف بهذا الاختلاف وتقيم من فوقه جسور التعاون البناء وهي الوثيقة التي يذكر علماء السيرة كابن اسحاق وابن هشام أنه عليه الصلاة والسلام أصدرها كدستور لتنظيم العلاقة بين جماعة المسلمين الوافدين إلى المدينة وأهل الديار من قبيلتي الأوس والخزرج وأحلافهم من اليهود.

٥. تحديد العلاقات الدولية في الإسلام.

حيث إن أصل العلاقة مع الغير المسالمة بل البر قال تعالى: ﴿ **لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم** ﴾ سورة الممتحنة.

وحيث تكون لغة الحرب طارئة وعلى أساس مبرر قال تعالى: ﴿ **أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا .. الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله** ﴾.

وأوجد نظامًا للمعاهدات مع الأمم الأخرى وهو نظام مرن كما تدل عليه النصوص وشواهد التاريخ كما أوجد إمكانية للتحالف بضوابط معينة (دخول الخزاعيين في حلف النبي محمد (ﷺ) ودخول اليهود قبل معركة الأحزاب في حلف المسلمين).

كما أوجد الإسلام أصلاً للحياد قال تعالى ﴿ **فإن اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقوا إليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلا** ﴾ سورة النساء قال تعالى: ﴿ **فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم** ﴾.

٦. العدالة في المعاملة ولو في ظروف الحرب قال تعالى: ﴿ يأيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله .. ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى ﴾ سورة المائدة.

٧. الواقعية في العلاقات الدولية والمعاملة بالمثل والإنصاف قال تعالى: ﴿وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين ﴾ وقال تعالى: ﴿ فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ﴾ وقال تعالى: ﴿ وان جنحوا للسلم فاجنح لها ﴾.

*** أهمية صياغة موقف إسلامي:**

على ضوء ما تقدم من المبادئ وفي ظل الأوضاع العالمية وانطلاقًا مما وصل إليه تصور الفكر الإنساني والعلاقات والنظم البشرية وتقنيات التواصل تمكن صياغة تفاصيل الحوار الإسلامي مع الحضارات الأخرى وهو حوار غايته تبادل المنافع لصالح البشرية وإبعاد شبح الحرب المدمرة باعتماد وسيلة الحوار والعقلانية في الطرح والقيم الإنسانية والأخلاقية في العدل والحرية والتسامح والوفاء، وهو حوار له آلياته ولغته وانفتاحه الذهني الذي يجب أن يتحلى به القائمون عليه ودوائره المتخصصة.

الإسلام والحضارات الأخرى

وبعد، فهذا بحث وسيط نقدمه لندوة : الإسلام وحوارالحضارات وستكون محاورهذا البحث كالتالى :

- تعريف الحوار وأهميته ومشروعيته في الإسلام .
- أهمية الموضوع في الوقت الحاضر .
- تقديم للإسلام وتعريف بالحضارة لتحديد المرجعية .
- موقف الإسلام من الحوار ومن الحضارات الأخرى .
- أسس الحوار في القرآن .
- خاتمة عن موضوعات للحوار .
- خلاصة البحث .

تعريف الحوار :

فما معنى الحوار؟ إنه فعال من فاعل مصدر من حاوره حوارا ومحاورة وهوكلام لا يكون إلا بين اثنين فأكثرويرادفه الجدال .

وقد جاء في القرآن الكريم إطلاق اللفظين على معنى واحد ﴿**قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي إلى الله والله يسمع تحاوركما إن الله سميع بصير**﴾ (المجادلة آية ١) . وفي قوله تعالى : ﴿**فقال لصاحبه وهويحاوره**﴾ (الكهف آية ٣٤) .

والحوارحديث بين طرفين للعثورعلى أرضية مشتركة يتوصل من خلالها إلى أهداف محددة قد تكون هذه الأرضية قيما مشتركة كإقامة العدل ونبذ الحروب وحقن

الدماء كما كانت مفاوضات الحديبية وقد تكون تحقيق مصالح للطرفين من تبادل المنافع وقد تكون من أجل إقناع أحد الطرفين بوجهة النظر الأخرى عن طريق وسائل الإقناع .

والحوار قيمة إنسانية إذ «إن قيمة البشر كما يقول أفلاطون تكمن في قابليتهم للإقناع وذلك بإظهارهم على مختلف الوسائل البديلة للحرب». و«الحضارة هي المحافظة على النظام الاجتماعي بواسطة الإقناع» (وايتهد) .

والحوار في الشرع له أصله في الكتاب والسنة أما الكتاب فقوله تعالى ﴿ **وجادلهم بالتي هي أحسن** ﴾ (النحل ١٢٥) وقوله تعالى : ﴿ **ولاتجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن** ﴾ (العنكبوت ٤٦) .

وأما السنة فإنه صلى الله عليه وسلم قد حاور قريشا في صلح الحديبية حيث وصل معهم إلى اتفاق معروفة فصوله وبذلك ندرك أن موضوع الحوار قد يكون دينيا وقد يكون دنيويا في خدمة الدين والأمة فإذا كان الحوار مع أهل الكتاب الذي نزلت فيه سورة آل عمران دينيا عن وحدانيته سبحانه وتعالى وإثبات كون عيسى عليه السلام مخلوقا لله تعالى ﴿ **كمثل آدم خلقه من تراب** ﴾ (آل عمران ٥٩) .

فإن الحوار مع مشركي مكة كان موضوعه الهدنة وتوقيف الحرب وحرية الوصول إلى الحرم هذا أصل الحوار بشقيه حوار حول العقيدة وإظهار محاسن الدين وحوار لتحقيق المصالح وتأمين الطرق والسبل .

أهمية الحوار :

وقد برزت أهمية موضوع الحوار أخيراً وإن كانت قديمة بالجنس حديثة بالنوع بعد الحرب الباردة بين الكتلة الشرقية والكتلة الغربية حيث يؤكد وجود إشكاليات من نوع ما سنشير بإيجاز إلى بعضها .

ويرى البعض أن مراكز التوجيه والتفكير في الغرب تبحث عن جهة جديدة توجه إليها نشاطها - إن لم يكن العسكري فالدعائي والإعلامي - وهكذا فإن الأجهزة التي أنشئت أيام الحرب الباردة للتشهير بالعدو السوفيتي والتشويش عليه وجهت اهتمامها إلى العالم الإسلامي وقد قدمت بعض المراكز والمعاهد قاعدة جديدة ونظريةفلسفية لتعيين هذه الجهة ولتبرير هذا التوجه الجديد وهي قاعدة «صدام الحضارات» التي أعلنها هانتغتون والتي ألح فيها على أن الصدام قائم منذ قرون وأنه لن ينحسر وبذلك اكتملت الصورة التي دشنها فوكوياما بنهاية التاريخ وأعلن فيها انتصار الحضارة الغربية وبظهور مصطلح الصدام كان لا بُد أن يفرز مصطلحا آخر مقابلا له هو مصطلح «حوار الحضارات» .

وقد سبق المؤرخ الفرنسي فيرناند بروديل في أوائل القرن الماضي إلى هذا الكلام في كتابه «المتوسط والعالم المتوسطي» الذي تحدث فيه عن الحضارة الغربية اللاتينية الرومانية والحضارة العربية الإسلامية قائلا : إن الغرب والإسلام يجمعهما تعارض عميق يقوم على التنافس والعداء والاقتباس في آن واحد إنهما عدوان متكاملان .

ولكنه في فصل لاحق عن الاقتصاد والتجارة في القرنين الخامس عشر والسادس عشر أظهر عمليات التداخل بين الفضاءات الحضارية والثقافية بين العالمين الإسلامي والغربي .

إن البعد التاريخي الذي حاول البعض اعتباره أساسًا للنزاع المفترض هو بعد أحادي الرؤية فهو لايرى التاريخ إلا من خلال النزاعات فعندما يتحدث عن العلاقة بين الإسلام وبين الغرب يختصرها بأنها نزاع وخصومةعمرها أكثر من ألف سنة منذ غزو المسلمين لجزيرة إيبريا «اسبانيا والبرتغال» في القرن السابع الميلادي وخروجهم منها بعد سبعة قرون مرورا بالحروب الصليبيةوالنزاعات مع الإمبراطورية العثمانية وصولا إلى الحملة الاستعمارية في القرنين الأخيرين التي قادت فرنسا وبريطانيا على العالم الإسلامي

وقطفت بعض الدول الأوربية الأخرى ثمارها كإيطاليا وهولندا وإنشاء دولة إسرائيل بكفالة غربية في القرن العشرين ومارافق ذلك ولايزال يرافقه من الاحتكاك .

إن الإيحاء بحتمية الصدام نتيجة تنوع الحضارات إنما هو دليل على فشل كل حضارة في أن تدرك أهمية الاعتراف بحق التنوع وهوالحق الذي سيكون أساسا للحوار ووسيلة التعارف .

وهكذا فإن مفهوم الحوار يتقدم ليواجه مفهوم الصدام ولقد اخترعت بعض الدوائرالغربية ما سمته «بالحوارالنقدي» مع بعض الدول الأخرى .

هل هناك ضرورة للحوار في الوقت الحاضربين الإسلام والغرب ؟

نعم إن الحوارأصبح ضرورة وواجبًا مقدسًا فقد بلغ السيل الزبى فإذا كان الحوار يفترض وجود إشكاليات يراد التغلب عليها أو عقبات يرجى تجاوزها أو سوء فهم تُحاول إزالته فإن الجواب لا بد أن يكون إيجابيا والحوار ضرورة في هذه المرحلة من التاريخ ليس فقط لوجود سوء فهم تاريخي لم تستطع لغة الاتصالات ووسائل المواصلات أن تمحوه من الذاكرة يضاف إليه حوادث عارضة فيها أطراف تنتمى إلى الإسلام على الرغم من أنها تتم بدون استشارة ولا إشارة من الغالبية العظمى من المسلمين .

وهكذا انضاف إلى السخيمة التاريخية المتراكمة ركام حوادث تحولت إلى أحداث مدوية فصدَّق كهانُ صدام الحضارة ظنهم وتحولت الكهانة إلى كارثة ، فما هو أصل سوء الفهم هذا أوسوء الظن ذلك ؟

فلنقل أولا : إن الاحتكاك طبيعي بين الجيران وهذا الاحتكاك قد يتحول إلى معارك حول «البحيرة» البحرالأبيض فكان كل من الجيران يجتاز البحرهذا الحاجز المائي أو الواصل المائي إلى الضفة الأخرى فكان ما قدره بعضهم (٣٠٠٠) معركة كبرى .

وهناك سبب انتبه له بعض الكتاب الغربيين ـ مارسل بوزار ـ وسماه بعقدة الأقارب باعتبار أن الأقارب هم أقل الناس تفاهما فالمسيحي يجد في الإسلام أشياء كثيرة تذكر بدينه وأفكارا قريبة جدا من أفكاره .

فإذا كان المسيحيون أظهروا تسامحا إزاء الأديان السابقة أنبياء اليهود فقد قابلوا الإسلام الذي ظهر لاحقا بالرفض المطلق فقد اعتبروه انحرافًا للنصرانية وقد كانوا يظنون أن بإمكانهم تشويه الإسلام وأنشأوا لذلك الاستشراق الذي كان يحاول أن يعرف الإسلام معرفة جيدة ليحاربه محاربة جيدة كما يقول بوزار . وإذا كنا في شك من النوايا المبيتة ضد الإسلام في الدراسات الاستشراقية فما علينا ألا أن نراجع خطاب أرنست رينان الذي ألقاه فيكوليج دي فرانس في (٢٣ فبراير ١٨٦٢م) حيث يقول: في هذا الوقت المناسب إن الشرط الأساسي لتمكين الحضارة الأوربية من الإنشاء هو تدمير كل ما له علاقة بالسامية الحقة تدميرسلطة الإسلام التيوقراطية لأن الإسلام لا يستطيع أن يعتبر إلا كدين رسمي وعندما يختزل إلى وضع دين فردي فإنه سينقرض هذه الحرب الدائمةالحرب التي لن تتوقف إلا عندما يموت آخر أولاد إسماعيل بؤسا أو يرغمه الإرهاب على أن ينتبذ في الصحراء مكانًا قصيًا .

إن الإسلام هوالتعصب إن الإسلام هو احتقار العلم ، هو القضاء على المجتمع المدني ، إنه سذاجة الفكر السامي المرعبة ، إنه يضيق الفكرالإنساني ، يغلقه دون كل فكرة دقيقة ، دون كل عاطفة لطيفة ، ودون كل بحث عقلاني . . إلى آخر كلامه .

إنه تصريح لايحتاج إلى تفسير وإن كل تعقيب من شأنه إضعاف النص كما يقول المستشرق الفرنسي المنصف فنسان مونتاي (يراجع كتاب الإسلام اليوم ـ منشورات اليونسكو) .

ومع الأسف فإن رواسب هذا الحقد او«الجهل» لنسميه باسمه مازالت في الكتب المدرسية في الغرب لتُلقِن الأجيال دائمًا تلك الصورة المشوهة عن الإسلام وهكذا فإن

لجنة من جمعية دراسات الشرق الأوسط في الولايات المتحدة أبرزت الأخطاء التي تتضمنها الكتب المدرسية في الوقائع المتعلقة بالإسلام والمسلمين والعرب يراجع هذا التقرير فهو لا يحتاج إلى تعليق .

فالإسلام قلما يقدم كإحدى ديانات التوحيد الكبرى .

وكذلك أجريت دراسة في فرنسا فأظهرت نتائج مزعجة وتحاول بعض التعديلات التربوية أن تعالج السببين الرئيسين لتشويه الإسلام وهما النسيان أو التناسي وتكرار القوالب المغلوطة وكذلك الصورة في وسائل الإعلام - يراجع «الإسلام اليوم» .

أذكر أني شخصيًا كنت في ولاية كاليفورنيا وكنت أجري فحصا في إحدى المستشفيات ومعي زميل لي أمريكي الأصل وهو مسلم فتحدثت معنا الممرضة ولما عرفت بأننا مسلمون ذكرت انزعاجها من موقف الإسلام من المرأة وقالت إنها شاهدت في الليلة الماضية في إحدى القنوات الفضائية فيلمًا عن معاملة إحدى المناطق الإسلامية للمرأة المغتصبة حيث تقتل وبدأت على السرير أشرح موقف الإسلام وأن سلوك بعض المسلمين قد يرجع إلى عوائد وتقاليد ونزعات لا صلة لها بالإسلام ولا تمثله .

كما أن أعمالاً مأساوية وعبثية في نفس الوقت يقوم بها أشخاص ينتمون إلى الإسلام دون أي توكيل من سلطة دينية أو زمنية تضاعف من سوء الفهم لتوصله إلى الذروة وتخرج نظريات السوء من خزائن كهان الفتن إلى ذرى المنابر السياسية للتحول إلى مكاتب وزارات الدفاع فتصبح أساطيل تمخر البحار وطائرات تسبح في الأجواء وصواريخ تتحرى الإطلاق وأصابع على الزناد تزرع الدمار إذا كانت هذه اللوحة السوداء الحمراء هي التي تبرز الآن فإن الحوار ضروري لإنقاذ أنفسنا وإنقاذ الغرب من نفسه .

ولعل كل العقلاء والحكماء في كل الحضارات أن يتعاونوا على إنقاذ البشر ، لهذا فإن الحوار واجب ونحن نقدر - على الرغم من عبء الماضي وثقل الحاضر وظلمة

المستقبل ـ أن التفاهم ممكن وممكن جدا على مستوى المبادئ وفي الميدان العملي والواقعي للمصالح المتبادلة .

تقديم الإسلام :

هو دين الله الذي أوحاه إلى نبيه محمد بن عبدالله خاتم الأنبياء والرسل صلى الله عليه وسلم متمثلاً فى القرآن الكريم وسنة النبي صلى الله عليه وسلم أقواله وأفعاله وتقريراته وهما يشتملان على سلسلة محكمة من القواعد والضوابط والمبادئ والأحكام التفصيلية مغطية العقائد والأخلاق والسلوك والمعاملات في كل أبعادها منظمة علاقة الإنسان بربه وعلاقته بأبناء جنسه «البشر» فكانت إيمانا وعبادات مقرونة بالعمل الصالح مما جعل القيم أساسًا لقوانين المعاملات إنه تسلسل مترابط نسيج وحده بين الإيمان والعمل والمعاملات يحقق العدالة والسعادة في حياة البشرويجنبهم الظلم والجور والطغيان والشقاء ﴿ **إن الله يأمربالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكروالبغي يعظكم لعلكم تذكرون وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم . .** ﴾ .

وهناك مبادئ أخرى اعتمدها العلماء لاستباط الأحكام من نصوص القرآن والسنة تعتبرمن أسس الشريعة إلى جانب الأصلين وهى : الإجماع والقياس والمصالح المرسلة وسد الذرائع والاستحسان وهى مجهود بشري رائع في التعامل يفسرعظمة الإسلام التي تكمن في مقدرته الفائقة على التعامل مع البيئات والظروف لإيجاد الحلول الملائمة في جدلية بين الثابت من الأصول والمتغيرمن الفروع والوقائع مما يلد المرونة التي كفلت الديمومة لهذا الدين وضمنت له الصلوحية في كل صقع وفي كل أوان .

يقول العلامة ابن عاشورفى تفسيره محددا خصائص الدين الإسلامي بالنسبة للرسالات السماوية والحضارات البشرية في عشرة مظاهر :

المظهر الأول : إصلاح العقيدة بحمل الذهن على اعتقاد لا يشوبه تردد ولا تمويه ولا أوهام ولا خرافات .

وكان إصلاح الاعتقاد أهم ما ابتدأ به الإسلام وأكثرما تعرض له وذلك لأن إصلاح الفكرة هومبدأ كل إصلاح ولأنه لايرجى صلاح لقوم تلطخت عقولهم بالعقائد الضالّة وخسئت نفوسهم بآثار تلك العقائد المثيرة : خوفا من لا شيء وطمعا في غيرشيء وإذا صح الاعتقاد أمكن الباقي لأن المرء إنسان بروحه لا بجسمه .

ثم نشأ عن هذا الاعتقاد الإسلامي : عزة النفس وأصالة الرأي وحرية العقل ومساواة الناس فيما عداالفضائل .

المظهر الثاني : جمعه بين إصلاح النفوس بالتزكية وبين إصلاح نظام الحياة بالتشريع في حين كان معظم الأديان لا يتطرّق إلى نظام الحياة بشيء وبعضها وإن تطرق إليه إلا أنه لم يوفه حقه بل كان معظم اهتمامها منصرفا إلى المواعظ والعبادات وقد قرن القرآن المصلحتين فيغيرما آية قال تعالى : ﴿**من عمل صالحا من ذكروأنثى وهو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة ولنجزينهم أجرهم بأحسن ماكان يعملون**﴾ .

المظهر الثالث : اختصاصه بإقامة الحجة ومجادلة المخاطبين بصنوف المجادلات وتعليل أحكامه .

المظهر الرابع : أنه جاء بعموم الدعوة لسائرالبشروهذا شيء لم يسبق في دين قبله قط وفى القرآن ﴿**قل ياأيها الناس إنيّ رسول الله إليكم جميعا**﴾ وفى الحديث الصحيح «أعطيتُ خمسا لم يُعطهن احد من قبلي ـ فذكرـ وكان الرسول يُبعث إلى قومه خاصة وبُعثت إلى الناس عامة» وقد ذكرالله تعالى الرسل كلهم فذكرأنه أرسلهم إلى قومهم .

المظهر الخامس : الدوام ولم يدّع رسول من الرسل أن شريعته دائمة بل ما من رسول ولا كتاب الا تجد فيه بشارة برسول يأتى من بعده .

المظهر السادس : الإقلال من التفريع في الأحكام بل تأتي بأصولها ويترك التفريع لاستنباط المجتهدين وقد بيّن ذلك أبو إسحاق الشاطبي في تفسيره قوله تعالى ﴿**ما فرطنا في الكتاب من شيء**﴾ لتكون الأحكام صالحة لكل زمان .

المظهر السابع : أن المقصود من وصايا الأديان إمكان العمل بها وفى أصول الأخلاق أن التربية الصحيحة هي التي تأتي إلى النفوس بالحيلولة بينها وبين خواط رالشرور لأن الشرور إذا تسرّبت إلى النفوس تعذر أو عسر اقتلاعها منها وكانت الشرائع تحمل الناس على متابعة وصاياها بالمباشرة فجاء الإسلام يحمل الناس على الخير بطريقتين : طريقة مباشرة وطريقة سد الذرائع الموصلة إلى الفساد وغالب أحكام الإسلام من هذا القبيل وأحسبها أنها من جملة ما أريد بالمشتبهات في حديث : «إن الحلال بيّن وإن الحرام بيّن وبينهما أمورمشتبهات لايعلمهنّ كثيرمن الناس» .

المظهر الثامن : الرأفة بالناس حتى في حملهم على مصالحهم بالاقتصار في التشريع على موضع المصلحة مع ما تطلب إبراز ذلك التشريع في صورة ليّنة وفى القرآن ﴿ **يريد الله بكم اليسرولا يريد بكم العسر** ﴾ وفى الحديث : بعثت بالحنيفية السَّمحة - ولن يشادّ هذا الدين أحد إلا غلبه .

المظهر التاسع : امتزاج الشريعة بالسلطان في الإسلام وذلك من خصائصه إذ لا معنى للتشريع الاّ تأسيس قانون للأمة وما قيمة قانون لاتحميه القوة والحكومة . وبامتزاج الحكومة مع الشريعة أمكن تعميم الشريعة واتحاد الأمة في العمل والنظام .

المظهر العاشر : صراحة أصول الدين بحيث يتكرّر في القرآن ما تستقرى منه قواطعُ الشريعة حتى تكون الشريعة معصومة من التأويلات الباطلة والتحريفات التي طرأت على أهل الكتب السابقة . (التحريروالتنوير٣/ ٤٩١)

تلك هي المبادئ التي تشكل مرجعية هذا البحث إلى جانب بعض الممارسات التاريخية التي تتماشى وروح الإسلام .

وبالإضافة إلى ما تقدم فقد يكون من المناسب إثراء للبحث وإيضاحًا لصورة الإسلام من جوانبها أن نحيل الكلمة إلى مجموعة من المستشرقين لنرى كيف عرفوا الإسلام وحضارته .

أولا : برنارد لويس- مستشرق أمريكي يهودي استاذ بجامعة برنستون الولايات المتحدة الأمريكية - إذ يقول : « إن الإسلام بالنسبة للمسلمين ليس مجرد منظومة العقيدة والعبادة أو ركنا مستقلا من أركان الحياة وإنما هو الحياة في مجملها وأحكامه تشمل القانون المدني والجنائي وحتى الدستوري» . و يرى يوكسيل سيزيقين : «إن الإسلام ليس الدين فحسب بالمعنى الغربي الضيق بل هو الحضارة برمتها التي نمت فيظل رعاية ذلك الدين» . ويقول المستشرق الفرنسي مارسل بوزار في كتابه «الإسلام اليوم» : «جوهرالإسلام عبارة عن الوحدة أو التوازن وأيضًا الانسجام هذه العبارات الثلاث بإمكانها أن تعتبر مترادفة في منظور روحي » .

كل شيء في الإسلام وحدة مفهوم التوحيد الذي يميزالفكرالإسلامي والذى مازال تأثيره على بعض الأحداث السياسية الراهنة حاسمًا غالبًا وهو أكثر من مجرد تأكيد للوحدانية .

إنه يشكل إسقاط وحدة متعالية ومطلقة للروحي وللزمني للحقيقة وللإشارة للمعروف وللغامض للملموس وللمتافزيقي للعلم وللدين وأخيراً للإنسان و للطبيعة في منظور استمرارية لا انقطاع لها بين الدنيا والآخرة .

لهذا المفهوم الفلسفى نتائج عملية على موقف الإنسان الذي غدا حراً ومكرمًا إزاء السلطة السياسية والتنظيم المتماسك للعلاقات الاجتماعية .

الوحدة الأولى - التوحيد الأول - هو الله بالتأكيد هذا التوحيد الأساسي هوالذى لا تفتأ وحدانية الدين المتشددة تذكربه ، إنها تتحكم في كل ماعداها .

إنه لمن الصعب غالبًا لمن فقدوا كثيرا معنى الخارق والذين ظلوا خاصة منذ الديكارتية يلقنون نظرة مجسمة على المجتمع، أن يسلموا أويفهموا بأن المقدس يقدم مقدمات مسعى فكري صالح وأسس فكراجتماعي بالإمكان وصفة بالتصور الإلهي المركزي theocentrique .

هنا يكمن الفارق الأساسي بين الحضارة الغربية «مثلا» والإسلام الذي هو في نفس الوقت دين ونظام وفكروحياة وحدث اجتماعي وباختصار: حضارة كانت أعجوبة الحضارة العربية الإسلامية هي السرعة التي تم بها تمثل شتى الإسهامات الشديدة التنوع فقد استطاعت أن تثبت أقدامها في أقل من قرن .

تتضح المعجزة بكون الحضارة العربية الإسلامية قد صهرت الثقافات القديمة في ثقافة جديدة تتفوق عليها جميعًا لقد انتهت إلى أن يتمثل بعضها بعضًا إلى درجة أنها في حالات كثيرة لم تكن متميزة عن المجموع لم يتم استقبال الثقافات بل أنها كيفت مع الحاجات العملية ومع المصلحة الفكرية اللاحقة فالترجمات لم تشكل عملاً ميكانيكيًا أومجرد تجميع بل كانت عملاً فكريًا يستهدف الابداع .(١)

ويضيف بوزارفى نفس الكتاب متحدثًا عن العلوم قائلا : قسم جورج سارتون في كتابه الضخم ٥ مجلدات «مدخل إلى تاريخ العلوم» تاريخ التقدم العلمي إلى عصور يدوم كل منها نصف قرن وهو ربط كل عصر بشخصية بارزة فالحقبة الممتدة من (٤٠٠ ـ ٤٥٠) قبل الميلاد أطلق عليها عصرأفلاطون تلته على التوالي عصور أرسطوطاليس وأقليدس وأرهيدس أما القرن السابع فكان عصرالصين مع هوانج نسانج ولي كنج .

ثم من (٧٥٠ ـ ١١٠٠م) تمتد سلسلة من عصور جابر بن حيان، والخوارزمي، والرازي ، والمسعودي ، وأبوالوفاء البيروني، وابن سيناء، وابن الهيثم وعمرالخيام

(١) بوزار ، الاسلام اليوم ، ص ١٩٤ـ ١٩٥، منشورات اليونسكو .

ينتمون جميعًا لثقافة الأمة الإسلامية ثم تظهرأسماء غربية من أمثال جيرارد وبيكون لكن المجد سيظل مقسمًا خلال (٢٥٠) عامًا مع ابن رشد ونصيرالدين الطوسي وابن النفيس وهذا الأخير سابق على هرفي ونظريته في الدورة الدموية .

ويعود مارسيل بوزارفى كتابه الآخر «إنسانية الإسلام» قائلا : إن الإسلام اقترض بلاريب لكنه عرف كيف يحقق بفضل روحه التوفيقى بشكل أساسي بناء يحمل طابعه فجميع بنائه الثقافي قائم على التكامل والتوافق . اكتشاف وتقبل وتمثل وتنمية وتطوير .

وعرف كويلريونج رئيس قسم اللغات والآداب الشرقية في جامعة برنستون المدلول الثقافي للإسلام بأنه بالمعنى الواسع يدل على تلك المدينة المتجانسة رغم تنوعها والتي وجهها وسيطرعليها الدين الإسلامي أكثرمن ثلاثة عشر قرنا .

ويضيف : ولا ريب أن العقيدة الدينية قد زودت هذه الحضارة ليس بعاملها المشترك فحسب بل بمحورها ومظهرها الأساسي أيضًا وأن كل مظاهر الحياة الأخرى من مادية وروحية وسياسية وأدبية واقتصادية واجتماعية تحمل طابع هذا العنصرالديني وتنعكس عليها ألوانه وتنمو وتتسع تحت تأثيره (١٣٢) .

ويقول كابرييلى : من الواضح إننا نعنى بالإسلام هنا كل الحضارة الإسلامية التي تطورت بما لها من مظهرخاص من آسيا الوسطى إلى المحيط الأطلسي برسالة محمدصلى الله عليه وسلم .

ويضيف فرانسيسكوكابرييلى ـ كبير أساتذة اللغة العربية وآدابها في جامعة روما ـ : عن الدولة الإسلامية التي أقامتها عقيدة الإسلام وتفرعت في كل اتجاه وانشأت حضارة موحدة إلى حد يدعو إلى الدهشة رغم الاختلاف الشديد بين البيئات والمستويات الثقافية التي ازدهرت فيها .

ويقول بوزار : ومن أول وهلة يطرح الإسلام نفسه كدين عالمي ونظام سياسي ذي طموح كوني بتوكيده على وحدانية الله تعالى وعلى حقيقة النوع الإنساني والإنسان

وباعترافه في ذات الوقت بصدق الأديان الإلهية السابقة له فهو يتصور الكون ككيان تعددي . هكذا يعرف نفسه قياسًا إلى العالم الخارجي .

والإسلام لايتجزأ فهو وحدة لا انفصام لها بين العناصرالروحية والمادية فهوالإيمان والعبادة والفقه الإسلامي ، فالكلمة في الإسلام عكسًا للمسيحية لم تتجسد بل إن الكلمة ظلت كلمة لم ينزل البارئ إلى البشر بل أنزل شريعته . (بوزار ٤٨ـ٤٩)

وإذا كنت قد ذكرت كل هذه الاقوال فإنما أردت من جهة بذلك تقديم رؤية مقربة لحقيقة الإسلام التي قد لا تتوفر في ديانة أخرى لتوضيح الصورة الخاصة لمن هو خارج الدائرة المعرفية للإسلام .

ومن جهة أخرى أردت ايضاح مرجعية هذا البحث حين نتحدث عن الإسلام لبيان أي إسلام نريد ؟

وأردت أن أقدم رؤى متعددة وفي الغالب محايدة لتسليط الضوء على مختلف الزوايا التي بتجميعها وإعادة تركيبها نقدم صورة ملونة ذات أطياف ناشئة عن تركيب مدلول الإسلام أي أنها موضوعية وناشئة أحيانًا عن الخلفية الثقافية الفكرية للكتّاب الذين أشرت إليهم .

أما الحضارة فهي في اللغة العربية من كلمة الحضور وهوضد الغيبة والحضارة ضد البداوة وهذا المعنى القديم الذي كانت العرب تفهمه ، يقول الشاعرعميربن شييم القطامي :

فمن تكن الحضارة أعجبته   فأي رجال بادية ترانا

وهذا المعنى الأخيرللحضارة أصبح يعنى التمدن بما تحمله الكلمة من شحنة تعني الصناعة والنظام الاجتماعي والسياسي .

وقد تحدث ابن خلدون في مقدمته عن الحضارة ولعله أول من عرف الحضارة يقول ابن خلدون في المقدمة : والحضارة إنما هي تفنن في الترف وأحكام الصنائع المستعملة في وجوهه ومذاهبه من المطابخ والملابس والمباني والفرش والأبنية وسائرعوائد المنزل وأحواله فلكل واحد منها صنائع في استجادته والتأنق فيه تختص به ويتلو بعضها بعضا وتتكثر باختلاف ما تنزع إليه النفوس من الشهوات والملاذ والتنعم بأحوال الترف وما تتلون به من العوائد. (١٨٢)

وضرب مثلا بالعرب في تقليدهم للحضارة الفارسية لأنهم استعملوهم في مهنهم ومنازلهم واختاروا منهم المهرة في أمثال ذلك والقومة عليهم فأفادوهم علاج ذلك والقيام على عمله والتفنن في أحواله فبلغوا الغاية في ذلك وتطوروا بطورالحضارة والترف في الأحوال واستجادة المطاعم و المشارب والملابس والمباني والأسلحة والفرش وسائر الماعون والخرثي و كذلك أحوالهم في أيام المباهاة والولائم وليالي الأعراس فأتوا من ذلك وراء الغاية . (١٨٣)

ويرى ابن خلدون ايضا أن الحضارة تراكمية وأثر من آثار قيام الدولة وترسخها يكون باتصال الدولة ورسوخها .

«وتقع فيها عند كثرة التفنن في أنواعها وأصنافها فتكون بمنزلة الأثاث والصنائع ويحتاج كل صنف منها إلى القومة عليه والمهرة فيه وبقدرما يتزيد من أصنافها تتزيد أهل صناعتها ويتلون ذلك الجيل بها ومتى اتصلت الأيام وتعاقبت تلك الصناعات حذق أولئك الصناع في صناعتهم ومهروا في معرفتها والإعصار بطولها وانفساح أمرها وتقرير أمثالها تزيدها استحكاما ورسوخا .

وأكثرما يقع ذلك في الأمصار لاستبحار العمران وكثرة الرّفه في أهلها وذلك كله إنما يجئ من قبل الدولة . لأن الدولة تجمع أموال الرعية وتنفقها في بطانتها ورجالها وتتسع

أحوالهم بالجاه أكثر من اتساعها بالمال فيكون دخل تلك الأموال من الرعايا وخرجها في أهل الدولة ثم في من تعلق بهم من أهل المصر وهم الأكثر فتعظم لذلك ثروتهم ويكثر غناهم وتتزيد عوائد الترف ومذاهبه وتستحكم لديهم الصنائع في سائرفنونه وهذه هي الحضارة» . (٢/ ٣٣)

وضرب مثلا بعدة حضارات ومنها على الأخص الحضارة القبطية حيث دام ملكهم في الخليقة ثلاثة الآف من السنين فرسخت عوائد الحضارة في بلدهم مصر وأعقبهم بها ملك اليونان والروم ثم ملك الإسلام الناسخ للكل فلم تزل عوائد الحضارة بها متصلة .

ومن أبرز ما يميز ابن خلدون في نظريته التراكمية للحضارة أنه يراها تواصلية فالحضارة لا تنقطع بغياب دولة وقيام أخرى لكن بشرط أن تكون الدولة الثانية متحضرة ولهذا فهو يقول : وكذا أيضًا رسخت عوائد الحضارة واستحكمت بالأندلس لاتصال الدولة العظيمة فيها للقوط ثم ما اعقبها من ملك بني أمية الآفا من السنين وكلتا الدولتين عظيمة فاتصلت فيها عوائد الحضارة واستحكمت . (٢/ ٣٣-٣٤)

ويرى أيضا : أن الحضارة غاية العمران . ولا نجد عند الأوائل من علمائنا ومؤرخينا وفقهائنا أثارة من علم عن الحضارة والعمران والتمدن كما عند العبقري العلامة عبدالرحمن بن خلدون .

أمافى العصور الحديثة فجاءت كلمة الحضارة ترجمة لكلمةcivilisation الغربية وهى تعني التمدن والثقافة والحضارة .

وبدون مناقشة ما بين الكلمات الثلاث من الاشتراك والتداخل في الفضاءات المصطلحية يرى البعض أن أول ترجمة للفظ الغربي إلى كلمة حضارة كان في كتابات رفاعة الطهطاوي المشرف على البعثات المصرية في أوائل القرن التاسع عشر الميلادي . (د. نصرعارف : الحضارة- الثقافة المدنية ٤٢)

ويرى جورج باستيد الفرنسي أنها التدخل الإيجابي لمواجهة إفرازات الطبيعة تجاوبًا مع رغبة المتمرد في الإنسان وتحقيقًا لمزيد من اليسر في إرضاء حاجاته وتقليل عنائه .

تميزمفهوم«الحضارة» منذ ظهوره في الفكرالغربي لأول مرة عام (١٧٧٢م) بغناه وتعقده إلى درجة أن كروبروكلوكهان حلّلا (١٦٠) تعريفًا له وصنفا هذه التعاريف في ستٍّ زمر : وصفيّة وتاريخية ومعيارية ونفسية وبنيوية وتكوينية ولعل مسألة العلاقة ما بين الحضارة والثقافة هي أبرز مظاهرذلك التعقيد والغنى .

ويعود طرحها للمرَّة الأولى إلى الفترة الواقعة بين عامي (١٨٤٥م و١٨٥٨م) حين ميز الكسندر دوهومبولت ما بينهما فجعل الحضارة معادلة للجوانب التقنية والمادية بقدر ما جعل الثقافة معادلة للجوانب الإيديولوجية والمعونية وقد هيمن هذا التمييز بشكل خاص على الفكرالألماني إلا أن تطورالفكر الأنتروبولوجي الاثنولوجي ـ الذي ارتبط تقليديا بدراسة تاريخ الحضارات وتحليل الفوارق ما بينها ـ تخطى هذا التمييز إلى معنى أوسع يرى الجوانب المادية والمعنوية في كل مركب ومتكامل انطلاقًا من العلاقات الداخلية الجوهرية ما بين المظاهرالمادية والمظاهرالثقافية إذ يشيرمفهوم «الثقافة» إلى سيطرة الإنسان المتعاظمة على محيطه الماديٍّ وصدرت من هنا فكرة العلاقة ما بين الثقافة والتقدم من حيث إن تقدُّم الثقافة مرتبط بتقدم العقل . وقد أعطى تطورالفكرالإثنولوجي الثقافة أهمية مركزية في تعريف الحضارة من خلال ظهورالأنتربولوجيا الثقافة الأنكلو ـ ساكسونية . ولا أدل على هذه الأهمية من أن هذه الأنتربولوجيا قد انتشرت وشاعت تحت اسم : «الأنتروبولوجيا الثقافية» لا تحت اسم «الأنتروبولوجيا الحضارية» الذي لم يشع استخدامه إلا على نطاق محدود . (محمد جمال باروت الثقافات والحضارات : بين الحواروالصراع ـ مجلة الآداب ص ٢٨ ، مارس ٢٠٠٠م) .

ولعل هذا لا يبتعد كثيراً عن تعريف ابن خلدون . ويعرفها تايلر بأنها ذلك المعقد الذي يضم المعرفة والمعتقدات والفنون والآداب والقوانين والعبادات وجميع القدرات والتقاليد الأخرى التي يكسبها الإنسان بصفته عضوا في المجتمع . (قسطنطين زريق ٣٤)

ويرى مالك بن نبي أن الحضارة هي المنتجات المادية والقيم والتشريعات والأفكار. ويقول : لكل حضارة منتجاتها التي تتولد عنها ولكن لايمكن صنع حضارة بمجرد تبنى منتجات حضارة ما فشراء ما تنتجه الحضارة الغربية من قبل كافة دول العالم لم يجعلها تكسب حضارة أو قيما إذا الحضارة ليست تقديس منتجات بل هي فكرومثل وقيم لابد من كسبها وإنتاجها . (شروط النهضة ٤٢)

ولعلنا نتفق مع هذين التعريفين الأخيرين حيث تعتبرالحضارة منتجًا ماديًا وفكراً ومثلاً وقيمًا لنرتب عليه موضوعنا الذي هو موقف الإسلام من الحضارات الأخرى .

إن الحضارات عديدة وقد حاول بعضهم أن يرمز لكل واحدة من الحضارات بصفة تميزها وبشكل أساس فرادتها وذلك ما فعله هنرى دى لابستيل للحضارات الخمس التي درسها فسمى الحضارة الغربية«حضارة الشخص» والحضارة الإسلامية العربية «حضارة الكلام» والحضارة الهندية «حضارة الحركة» وسمى النصف الآخرمن الكرة من الشرق الأقصى إلى الغرب «حضارة الإشارة» وسمى الحضارة الإفريقية «حضارة الإيقاع» . (الاسفار الأربعة في قلب الحضارات، ص ١٣)

ومع ذلك ـ كما يقول عياشي ـ فإن هذه السمات لا تمثل الدوال الوحيدة التي نقرأ من خلالها حضارة أمة كما لا يعني ظهور سمة أو بروزها عند أمة أنها ليست موجودة عند أمم أخرى . (منذر عياشي ، مجلة الآداب، نيسان ٢٠٠٠م، ص ٣٦)

ولو سلمنا بهذه السمات فإنها ليست حتما حواجز بين الحضارات بل يمكن أن نتصور تناغم الحضارات وتواصلها رغم وجود مميزات لكل واحدة وهذا هو التكامل الذي نسعى إليه من خلال تحاور الحضارات .

وإذا كنا قد عرفنا الجانب القيمي للحضارة الغربية فإن علينا أن نعرف حضارة ما ليكون الحوار قيميا وليس شخصيا أي أنه ينطلق من العلاقة بين القيم التي تمثلها كل حضارة للبحث عن نقاط اللقاء إن وجدت ونقاط الاختلاف إن حدثت.

فإذا أردنا مثلاً تعريف الحضارة الغربية فإننا ـ بدون شك ـ سنقف أمام تعقيدات أصول هذه الحضارة وبخاصة أمام علاقتها بالدين أي أمام تدينها فإذا كانت هذه الحضارة في حاضرها وليدة تراكمات لقيم كانت حاضرة في وقت ما من تاريخها وتركت بصماتها على سيرورتها وأخرى ظلت ماثلة في حياتها.

فالحضارة الغربية كانت تعرف نفسها بأنها مسيحية حيث كان الدين المسيحي يمثل مرجعية لمدارسها المختلفة باعتباره مصدراً للنظام السياسي والاجتماعي وأساسًا للقانون ومنهجًا للأخلاق وإطاراً للعلاقة مع الغير.

أما اليوم فالحضارة الغربية لايمكن أن تعتبر دينية إذ إنها منذ قرون انسلكت في مسلسل العلمانية فيما يسمى بعصر «التنوير» مما جعل البعض من أبنائها يقول: «إن شخصيتها الحضارية غير واضحة المعالم حيث يتردد المرء أن يطلق على المجتمع الغربي إنه مسيحي لانه دخل في مسلسل من العلمنة والدنيوية حيث لم يعد الدين يقوم بدور مهم في حياته». (جاك نيرنيك في حواره مع طارق تحت عنوان: هل يمكن أن نعيش مع الإسلام ص٧)

ويقول توينبى: إن الغرب عرض حياة الآخرين لعدم الاستقرار وأن قوة الغرب عرضت نمط حياته هو نفسه للخطر نظرا لانعدام الكوابح والرقابة اليقظة.

والبلدان الغربية مصممة تصميما شيطانيا ـ حسب عبارته ـ على متابعة هذا السياق الفاجع فلم يعد من الوارد أن يعود اليه الوعي لينقذ نفسه من المصير المحتوم وينقذ معه باقي الإنسانية وإذا كان لا بد من إعادة الاستقرار إلى حياة الإنسانية التي جعلها الغرب

حائرة وإذا كان لا بد من تخفيف غلواء الديناميكية الغربية لجعلها قوة تهب الحياة لا الدماء فلا بد من البحث عن موجهى هذه الحركة من خارج الغرب. (حركات التاريخ الكبرى عبر العصور)

ليس من الضروري أن نوافق اتوينبى على تقويمه للحضارة الغربية لأن الحضارة الغربية ككل حضارة ذات أوجه وألوان وأطياف فهي حضارة التكنولوجيا والعلوم والديمقراطية وحقوق الإنسان ولكنها في نفس الوقت تلغى حضارة الآخر وتضيق ذرعا بالتنوع الحضاري واحيانا تحاول فرض توجهها العلمانى على الآخر وتكرس من اقتصاد السوق على حساب فقراء العالم الثالث فكيف أكون معها أوضدها ؟

لكن من الأكيد أن كل الحضارات مدعوة للتعاون لإنقاذ البشرية من النزوات الضارة مهما كان مصدرها .

فما هو موقف الإسلام من الحواروما الذي يقدمه وما هو موقفه من الحضارات الأخرى ؟

إن الحوارمفتوح بنص القرآن قال تعالى في سورة النحل يخاطب نبيه صلى الله عليه وسلم ﴿ **ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هي أحسن** ﴾ (الاية ١٢٥) . وهذه الاية لم تفتح باب الحوارعلى مصراعيه بل أوجبت ولُوجه ولهذا سنتوقف معها وقفة .

إذ ليس الحوار إمكانية متاحة للأمة الإسلامية فقط بل إنه من واجبات هذه الأمة ومسئولية ملقاة على عاتقها لأن رسالتها في هذا العالم تقوم على الانفتاح على الغير والتفاعل معه ولهذا جاء الأمرالالهي للنبي صلى الله عليه والسلام بأن يبدأ الحوار المعبر عنه بالمجادلة .

وهنا قاعدتان أصوليتان ينبغي التنبه إليهما فنحن في مباحث الشريعة نتعامل مع دلالات الألفاظ بحرص شديد والقاعدتان هما : أن الأمرالمطلق يدل على الوجوب .

ثانيا ـ أن الأمر الصادر إلى النبي صلى الله عليه وسلم بشمل الأمة فهو موجه إليه شخصيا ومن خلاله إلى الأمة بكاملها .

وأضيف ثالثا ـ أن الأمرعند جمهور علماء أصول الفقه ـ وهوعلم معايير التعامل مع النصوص ـ ذلك تعريف مبسط ومختصر ـ يدل على الفور .

النتيجة أن الحوارواجب على الرسول صلى الله عليه وسلم وعلى أمته وأنه يجب البدء به فوراً عندما تسنح سانحة وقد نبه العلامة التونسي الطاهربن عاشور في تفسيره القيم على ماتضمنته الآية الكريمة من وسائل الدعوة الثلاث ﴿ **ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن** ﴾ فقال ابن عاشور : إن كل من يقوم مقاما من مقامات الرسول صلى الله عليه وسلم في إرشاد المسلمين أوسياستهم يجب أن يكون سالكا للطرائق الثلاث : الحكمة والموعظة الحسنة والمجادلة بالتي هي أحسن وإلا كان منصرفا عن الآداب الإسلامية وغيرخليق بما هوفيه من سياسةالأمة ويخشى أن يعرض مصالح الأمة للتلف . (ج١٤ ، ص٣٣٤)

إنها كلمة حكيمة تحث على الحواروالحكمة والموعظة الحسنة ويرى العلامة ابن عاشور أن الأمرموجه إلى قادة الأمة في الإرشاد والسياسة وأنهم إذا لم ينفذوا هذه الوصايا فلا يستحقون القيادة بل إنهم يعرضون مصالح الأمة للضياع .

إلى هذا الحد بلغ حرص علماء الأمة على قيمة الحوار لأن الحواروسيلة لإبلاغ الدعوة من جهة ومن جهة أخرى وسيلة للمحافظة على مصالح الامة .

بقي أن أضيف عنصرا تضمنته الآية السابقة وهو يتعلق بأدب الحوار وهو أن يكون بالتي هي أحسن ومعناه أن الحواريجب أن يتسامى عن التجريح وأن يكون رفيعا من حيث الأسلوب والحجة والبرهان . وقد انتبه لذلك المفسر الكبير الفخر الرازي قائلا : إن الدعوة إلى المذهب والمقالة لابد أن تكون مبنية على حجة وقسم الحجج إلى حجج يقينية وحجج إقناعية ودلائل .

وقد اشتملت الآيةعلى أنواع هذه الحجج فإلى الحكمة ترجع صناعة البرهان لأنه يتألف من المقدمات اليقينية وهى حقائق ثابتة تقتضى حصول معرفة الأشياء على ما هي عليه . وإلى الموعظة ترجع صناعة الخطابة. وإلى الجدال ـ الحوار ـ فما يورد من المناظرات والحجاج من الأدلة المسلمة بين المتخاصمين (التحرير والتنوير ١٤/ ٣٣٢).

إن أمة تعتنى بترتيب الحوارمع الخصم وأساليب المخاطبة كما يعتني المحارب بعتاده لجديرة بأن تدعى «بأمة الحوار» .

وأخيرا فإن الآية تضمنت ثلاث مفردات هي : الحكمة وهي القول الصائب المنزه عن الغلط واللغط . والموعظة وهي القول الرقيق الذي يصل إلى القلوب . والجدال وهو الحوار بالحجة والبرهان .

وفي هذا المعنى الآية ﴿ولاتجادلوا أهل الكتاب إلابالتي هي أحسن﴾ (سورة العنكبوت الآية ٤٦).

وإذا كان الضمير (هم) في الآية الأولى يرجع إلى المشركين كما ذكر المفسرون فإن الآية الثانية صريحة في الحوارمع فئة هي أقرب في التصورالإسلامي إلى المسلمين وهم أهل الكتاب الذين تلقوا الرسالات السماوية السابقة اليهودية والنصارى وهؤلاء يشتركون مع المسلمين في أصل الإيمان بالإله الواحد وبالإيمان بالكتب المنزلة أي بالنبوات وقد نبه القرآن الكريم على هذا الأساس المشترك وأمرالمسلمين بتقديمه في الحوارفقال ﴿وقولوا آمنا بالذى أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون﴾ (سورة العنكبوت) .

وهنا تنبيه إلى أن الله سبحانه وتعالى إله المسلمين كما هوإله اليهود والنصارى وفيه رد على من حاول من اتباع الديانات الأخرى القول إن إله المسلمين غير إلههم وقد نبه بعض رجال الدين المنصفين إلى هذا الاشتراك في الإيمان وهوهانس كيونج عندما

يقول : بالنسبة لليهود والمسيحين والمسلمين فإن الإيمان يعني أن الإنسان هنا مع كل ما أوتي من قوة ومن فكرملتزم بدون قيد أوشرط بالتسليم والثقة بالله وكلماته - بنقل جاك نيرنيك في حواره مع طارق «هل يمكن أن نعيش مع الإسلام» (ص١٤ - بالفرنسية) .

وبالنسبة لنا نحن المسلمين فإن هذا الكلام يترجم تماما إيماننا وتسليمنا لله تعالى **﴿ قل إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين لاشريك له وبذلك أمرت وأنا أول المسلمين ﴾** (الأنعام) .

إن الإسلام فيحواره مع أهل الكتاب أكد على هذا المشترك وأمرالمسلمين أن يؤكدوا على ذلك **﴿ قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وما أوتي موسى وعيسى وما أوتي النبيون من ربهم لانفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون ﴾** (البقرة) .

ولهذا فإن هناك لغة مشتركة مع الأديان التي أصلها التوحيد لا تقتصرعلى أصول الإيمان بالإله والنبوات والوحي والحساب الأخروي بل أيضا في لغة العبادات كالصلاة والصيام والصدقة كما أن القيم الانسانية لها نصيبها في الحوار .

فالإسلام يخاطب الإنسانية جمعاء ويردها إلى إله واحد ورب واحد **﴿ يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكروأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ﴾** .

وفي الحديث : «يا أيها الناس إن ربكم واحد وإن أباكم واحد فلا فضل لعربي على عجمي ولا لأبيض على أحمر ولا لأحمرعلى أبيض إلا بالتقوى كلكم لآدم وآدم من تراب» .

وفي هذا الحوارالإنساني الذي يستهدف مصالح الناس تندرج : «قصص الأنبياء في القرآن الكريم » وهي عبارة عن حوار بين الأنبياء وأممهم لإقامة الحجة على رجحان الفضيلة وهذه أمثلة فهذا شعيب عليه السلام يحث - زيادة على الدعوة إلى التوحيد - على

الوضوح والشفافية في المعاملات التجارية والصفقات والابتعاد عن الغش ﴿ **وإلى مدين أخاهم شعيبا قال ياقوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره ولاتنقصوا المكيال و الميزان إني أراكم بخير** ﴾ . ويذكر القرآن إجابة قومه ﴿ **قالوا ياشعب أصلواتك تأمرك أن نترك ما يعبد آباؤنا أوأن نفعل في أموالنا ما نشاء** ﴾. فهم أولا ـ ردوا على دعوة التوحيد بأنها منافية لما ورثوه عن آباهم من عبادة الأوثان وهم ثانيا ـ يجادلون عن الليبرالية المتوحشة التي مؤداها ﴿ **أن نفعل في أموالنا ما نشاء** ﴾ فالأخلاق لامكان لها في كسب المال .

وهذا جدال لوط مع قومه ﴿ **أتاتون الذكران من العالمين وتذرون ماخلق لكم ربكم من أزواجكم بل أنتم قوم عادون** ﴾ وينبه القرآن إلى ضعف حجة قوم لوط ﴿ **فما كان جواب قومه الا أن قالوا أخرجوهم من قريتكم إنهم أناس يتطهرون** ﴾ (سورة الأعراف) فلما ضعف برهانهم لجئوا إلى التهديد بطرد لوط وحمله على الهجرة بتهمة أنهم يتطهرون ويتنزهون .

كما يذكر الحوار الذى داربين موسى وفرعون ، حيث يتهم فرعون في آخر حواره موسى بالجنون ويهدده بالسجون قال فرعون إن رسولكم الذي أرسل إليكم لمجنون قال «موسى» رب المشرق والمغرب وما بينهما إن كنتم تعقلون قال «فرعون» لئن اتخذت إلها غيري لأجعلنك من المسجونين (الشعراء) .

إنه أسلوب حواري رائع تُقدم فيه الحجج والبراهين على المعنى المطلوب وتسلط فيه الأضواء على غطرسة الخصم وعنجهيته وطغيانه وهي صفات يزرع الإسلام في أتباعه معارضتها ويعودهم على اعتماد الحجة وليس التهديد بالقوة .

إن القرآن الكريم يستحضر أقوال الخصم وحججه ولوكانت جارحة وكاذبة كقوله ﴿ **إن هذا إلا سحر مبين** ﴾ والقرآن الكريم يطالب فقط بتقديم البراهين ﴿ **قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين** ﴾ .

والقرآن انما يخاطب عقول الناس وفى كثيرمن الأحيان يصدر الأمر مقرونا بالتعليل كالامر بالوضوء جاء بعده قوله تعالى ﴿ **ولكن يريد ليطهركم ويتم نعمة عليكم** ﴾ .

والأذن في القتال كان معللا : ﴿ **أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقديرالذين أخرجوا من ديارهم بغيرحق الا أن يقولوا ربنا الله** ﴾ .

إذن مقرون بثلاثة أسباب : الظلم ـ والإخراج من الديار ـ والحجرعلى الحرية الدينية إنها أسباب مقنعة تجعل العنف مأذونا به مع أن العنف وقع التنديد به في أكثر من آية حيث يكون الحض على الصبروتحمل الأذى لكن بهذه الشروط يصبح مأذونا به للطائفة المستضعفة .

وقد يكون السؤال كيف مُورسَ الحوار في واقع الحياة العملية للرسول الأعظم عليه الصلاة والسلام وكيف مارسه اتباع هذا الدين ؟

أولا ـ يجب أن نعرف أن الرسول عليه الصلاة والسلام كان مبلغا عن الله تعالى﴿ **إنما عليك البلاغ** ﴾ وبهذه الصفة كان يتلوالقرآن على الناس كما أنزل بأوامره ونواهيه ولكنه كان ﴿ **داعيا إلى ا لله بإذنه** ﴾ ذلك وصف من أوصافه ومسؤولية من مسؤولياته فصفة الدعوة تجعله يبذل أكبرجهد لإيصال حقائق الوحي إلى عقول الناس وقلوبهم كما أنه صلى الله عليه وسلم له وظائف أخرى منها وظائف الحاكم القائد ـ الإمامة ـ وبهذه الصفة كان بأمرمن الله تعالى :﴿ **وشاورهم في الأمر** ﴾ يمارس الشورى وهي حوار دائم بين الإمام والرعية وقد سجل التاريخ أنواعا وأصنافا من الحوارمع الاتباع كحواره معهم في قرارالمواجهة مع قريش في معركة بدر حيث حبذت غالبية الناس المواجهة وكان قد طرح القضية للنقاش دون أن يدلي برأيه الخاص فتحدث رجال من المهاجرين والأنصار وأشاروا بالتقدم إلى المعركة بينما أشارت أقلية بتجنب المواجهة ومنها عمر بن الخطاب وهكذا ترجح رأي الأكثرية .

وكان يحاور الأعداء فيحدثنا التاريخ عن الحوارالطويل مع ممثلي قريش في منطقة الحديبية وكان يدورحول حرية الوصول إلى الحرم والهدنة وتوقيف الحرب وكان الجانب

المسلم يكرر أنه لم يجئ للحرب وانما جاء لزيارة البيت وكان بعض الصحابة ومنهم عمرمتحمسا للدخول في الحرب مع قريش معتبرا الشروط المقدمة من طرفهم مجحفة ولكنه عليه الصلاة والسلام وافق على الشروط وتم الاتفاق في النهاية على وثيقة صلح الحديبية وكان جانب قريش يناقش كل شيء حتى أنه يناقش العناوين فهم لم يرضوا أولا ـ ببسم الله الرحمن الرحيم وقالوا لا نعرف الرحمن ولا الرحيم ولكن اكتب باسمك اللهم الذي كانت العرب تكتب فوافق النبي على ذلك كما أنهم اعترضوا على إطلاق صفة الرسول الله في الوثيقة على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم قائلين لانعترف بأنه رسول الله ولكن اكتب اسمك واسم أبيك وقد رفض الصحابة في حماس شديد هذا الطلب إلا أن النبي عليه الصلاة والسلام تدخل لتلبية قريش فثبت اسمه واسم أبيه .

وقد دخل كثيرمن الناس في دين الإسلام في فترة الهدنة لما أتيح لهم الاتصال بالمسلمين ومن هؤلاء قادة كبار كخالد وعمرو بن العاص . وهكذا برهن المسلمون على رغبة في السلام وحقن الدماء .

وحاور نصارى نجران واستقبلهم في مسجده كما حاور عدي بن حاتم . وكان صلى الله عليه وسلم يحاوركل أحد حتى الأعراب ـ البدو ـ في قضاياهم الخاصة حيث يستعمل المفردات التي يفهمونها ففى يوم جاء أعرابي يقول إنه أنكر لون أحد أبنائه وواضح أنه كان يريد أن يتهم زوجته فسأله عليه الصلاة والسلام هل لك إبل قال نعم قال ما لونها؟ قال حمرقال فيها من بعير أورق؟ قال نعم قال صلى الله عليه وسلم ولم؟ قال الأعرابي لعله نزعه عرق فقال عليه الصلاة والسلام لعل ابنك نزعه عرق .

وهكذا حلت مشكلة هذا الأعرابي بحوار أوصله من خلاله بصورة منتزعة من بيئته إلى أن يحل العقدة بنفسه .

وقد مارس الصحابة هذا الحوارفى حياته عليه الصلاة والسلام وبعد انتقاله إلى الرفيق الأعلى فيحدثنا أصحاب السير ومنهم ابن إسحاق عن ذلك الحوار الذي دار بين

النجاشي ملك الحبشة وجماعة المسلمين التي وصلت إلى مملكته هاربة من ظلم قريش واضطهادهم وقد أرسلت قريش في إثرهم وفدا يحمل الهدايا إلى النجاشي ووزرائه ورجال دينه ليستميلوه حتى يمكنهم من هؤلاء المهاجرين إليه وبعد أن استمع إلى وفد قريش الذين اتهموا المسلمين بأنهم سفهوا أحلامهم وتركوا آلهتهم وقالوا في عيسى قولا عظيما استدعى النجاشي جماعة المهاجرين فتحاوروا معه حول موقف الإسلام من سيدنا عيسى عليه السلام وأجابوه حول حقيقة الدين الإسلامي قائلين يأيها الملك كنا قوما أهل جاهلية نعبد الأصنام ونأكل الميتة ونأتي الفواحش ونقطع الرحام ونسيئ إلى الجار ويأكل القوي منا الضعيف فكنا على ذلك حتى بعث الله إلينا رسولا نعرف نسبه وصدقه وأمانته وعفافه فدعانا إلى الله لنوحده ونعبده ونخلع ما كنا نعبده نحن وآباؤنا من دونه من الحجارة والأوثان وأمرنا بصدق الحديث وأداء الأمانة وصلة الرحم وحسن الجوار والكف عن المحارم والدماء فعدا علينا قومنا فعذبونا وفتنونا عن ديننا ليردونا إلى عبادة الأوثان فلما قهرونا وضيقوا علينا خرجنا إلى بلادك ورغبنا في جوارك ورجونا ألا نظلم عندك (سيرة ابن هشام) . وقالوا هل علينا دين يطالبونا به ؟

فلما انتهى الأطراف من عرض ما عندهم قال النجاشى اذهبوا فأنتم «سيوم» وهى : - بالحبشية - آمنون لايتعرض لكم - ابن إسحاق .

وقد حفظت كتب التاريخ صورا كثيرة من الحوار بين المسلمين وأهل الديانات الأخرى ويكفى أن تراجع بعض ما كتبه بعض القسس النصارى في وقت مبكر من تاريخ الإسلام فعلى سبيل المثال ما كتبه يوحنا الدمشقي الذي عاش في القرن الثاني الهجري في الجدال مع المسلمين في قالب رسائل حواريه مكررا فيها عبارة - إذا سألك العربي فأجبه - المقصود منها تزويد المسيحين بإجابات .

وكان البطريق طيماثاوس يعقد مناظرات دينية بحضرة الخليفة الرشيد هذه المناظرات (يراجع ١٠٣-١٠٤ من كتاب الدعوة إلى الإسلام توماس أرنولد) وما

انتشر هذا الدين أساسا إلا بالحوار وليس بالقوة وفي القرن الأول الهجري نجد رسالة للبطريسوع يافا إلى المطران سمعان يتعجب فيها من ترك المسيحين لدينهم قائلا : إنهم (المسلمون) لا يحاربون العقيدة المسيحية بل على العكس يعطفون على ديننا ويكرمون قسسنا وقديسي الرب ويجودون على الكنائس والأديرة فلماذا يترك المسيحيون عقيدتهم ـ ١٠٢ .

وعلى حد تعبير القاضى أبي بكر بن العربي الأندلسي : إن الله يظهر هذا الدين بالحجة والبرهان لا بالسيف والسنان .

ومن خامره شك في ذلك فليراجع كتب المستشرقين المنصفين من أمثال السير توماس أرنولد في كتابه «الدعوة إلى الإسلام» وفيسان مونتي في كتابه «الإسلام والغرب» .

وقد ترك الإسلام الحرية الكاملة لشعوب وقبائل في البقاء على دينها بدأ من قبيلة تغلب العربية التي ظلت على نصرانيتها ولهذا يقول كيتانى : لم يضطهد العرب أحداً في السنوات الأولى من أجل الدين كما لم يعملوا على ضم أحد إلى دينهم ومن ثم تمتع المسيحيون في ظل الإسلام بعد الفتوح الأولى بحرية لم يتمتعوا بها من قبل طيلة أجيال . (توماس «الدعوة إلى الإسلام» ، ص ٧٠)

وكذلك بقي الأقباط على دينهم في مصر برعاية كريمة من المسلمين والروم الأرتدوكس في أسطمبول وفى شمال أفريقيا بشهادات المؤرخين .

ويتحدث ابن خلدون فيما كتبه في القرن الثامن الهجري نهاية القرن الرابع عشر الميلادي عن بعض قرى قسطيلة ـ توزر التونسي ـ يسكنها بعض الأهالي المسيحين الذين عاش إسلافهم هناك منذ الفتح العربي . (١/ ١٤٦ أو راجع توماس ١٥٢)

تلك هي الصور الغائبة عن انظار دعاة الصدام .

فما هو موقف الإسلام من الحضارات الأخرى وماذا يقدم ؟

هل هو تعصب وانغلاق أم هوتفاعل وحوار وأخذ وعطاء فلنقل أولا ـ إن موقف الإسلام هوالمحبة للآخروالعدل معه بشرطين اثنين فقط هما : أن لا يقاتلني ليحملني على ترك ديني بالقوة وأن لايطردني من الرقعة من الأرض التي أعيش عليها وذلك بنص القرآن ﴿ **لاينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين** ﴾ هذا هو عربون الصداقة الذي يقدمه الإسلام لكل الحضارات ولكل الأقوام وكلمة (الذين) التي استعملت في الآية عامة لكل الأقوام وكل الملل .

يقدم لها البرّ والبرّ في اللغة تشتمل على كل خيرفالبرّ : الصلة والبرّ الخير والبرّ الاتساع في الإحسان (يراجع القاموس المحيط بشرح تاج العروس) .

وإذا كان الإسلام يمد يد الإحسان وهو أعلى درجات العلاقات الإنسانية فعلينا أن نتيح الفرصة للإحسان وأن ندرس عمليا كيف نضع هذا التوجه الرباني موضع التنفيذ .

لعله يتعين علينا أن نربي ناشئتنا على القيم الأكثر مقاربة . كما يتعين على الحضارة الغربية أن تكون أكثرعدالة وتوازنا حتى نلتقي عند نقطة وسط .

وإذا كان التعصب يعمى ويصم فإن المقياس الصحيح الذي يمكن أن يحاكم من خلاله سلوك أية حضارة في موقفها من الحضارات الأخرى هوسلوكها عندما تكون منتصرة .

والسلوك المتعصب يلبس إشكالا ويتشكلأ ألوانا فقد عرف التاريخ الإبادة المنظمة للآخروالتهجيرالجماعي لا لسبب سوى أنه آخر . ولعلنا نذكر بعض الأمثلة من ذلك أثناء استعراضنا موقف الإسلام .

كما عرف التاريخ ألوانا أخرى من التعصب تتمثل في حرمان الغير من حقوقه المدنية ومن حريته الشخصية أو الدينية كما تأخذ شكلا آخر يتمثل في رفض ما عند الغير من آراء أو قيم حتى ولو كانت نافعة.

وسنقدم شهادات كتاب غربيين ونصوصًا شرعية تثبت بما لا يدع مجالا للشك أن الإسلام لم يكن متعصبا بأي معنى من المعانى المشار اليها .

فهو كما يقول بحق توماس ارنولد : لو اختار الخلفاء المسلمون تنفيذ إحدى الخطتين ـ الإغراء أو الاستئصال ـ لاكتسحوا المسيحية بتلك السهولة التي أقصى بها فردندو وايزابلا دين الإسلام من الأندلس أو التي جعل بها الويس الرابع عشر المذهب البروتستانتى مذهبا يعاقب عليه متبعوه في فرنسا أو بتلك السهولة التي ظل بها اليهود مبعدين من إنجلترا طيلة ثلاثمائة وخمسين سنة . (الدعوة إلى الإسلام ص ٩٩)

ويمكن للمسلمين كما يقول أحد الغربيين أن يفخروا بأن النبي صلى الله عليه وسلم لما فتح مكة لم يؤذ أحدا بل أمن أهلها مع ماكانوا عليه من العداوة والترات والحروب ضده بل قال كلمات مضيئة : اليوم يوم المرحمة اليوم أعز الله فيه قريشا . وقال لهم وهو واقف بباب الكعبة وقريش حوله وجوم من الرهبة : اذهبوا فأنتم الطلقاء .

وإن سياسة التسامح الديني التي سارت عليها الحكومات الإسلامية نحو رعاياها المسيحين في أسبانيا وحرية الاختلاط بين المتدينيين قد أدت إلى شيء من التجانس والتماثل بين الجماعتين وقد كثر التصاهر بينهم . وقد شكى البابا ادريان الأول من هذا الوضع من الألفة بين الكاثوليك والمسلمين . (الدعوة إلى الإسلام ١٥٩)

تلك بعض الشهادات تثبت أنه لا يمكن لحظة واحدة أن يفكر المرء في أن الإسلام كان يريد القضاء على الديانات بل إن نصوصا تشير بشيء من الرضا إلى استمرار بعض الحضارات والإشادة ببعض فضائلها قال تعالى عن النصارى : ﴿ **ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى** ﴾ . وفى الحديث الصحيح الذي يرويه مسلم أن

المستورد قال عند عمرو بن العاص سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : تقوم الساعة والروم أكثر الناس . فقال عمرو أبصر ماتقول! قال أقول ماسمعته من رسول الله . قال عمرو ولئن قلت ذلك إن فيهم لخصالا أربعا إنهم لأحلم الناس عند فتنة وأسرعهم إفاقة بعد مصيبة وأوشكهم كرة بعد فرة وخيرهم لمسكين ويتيم وضعيف وخامسة حسنة جميلة أمنعهم من ظلم الملوك . (صحيح مسلم كتاب الفتن)

إنه من الأهمية بمكان أن ننبه إلى أن هذا الكلام الأخير في مدح الروم والحضارة الرومية يصدر عن صحابي قائد وهو فاتح مصر وحاكمها . وهذا يدل على تعامل مبكر للمسلمين مع حضارة الغرب المسيحي وفهم عميق لميزات المنافس وإنصاف في نفس الوقت انطلاقا من الآية الكريمة : ﴿ **ولاتبخسوا الناس أشياءهم ولا تعثوا في الأرض مفسدين** ﴾ .

وقد ورد في حديث آخر وإن لم يكن بالقوي وفيه وصف لمصير الدولتين الكبيرتين فارس والروم (البيزنطيين) ونصه : فارس نطحة ونطحتان ثم لا فارس بعدها والروم ذات القرون كلما هلك قرن خلفه قرن أهل صبر وأهله أهل لآخر الدهر هم أصحابكم مادام في العيش خير . (كنز العمال ١٢/ ٣٠٣)

وفى حديث ابن ماجه أن أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم الذين كانوا بالحبشة حدثوه عن عجوز راهبة نصرانية آذاها فتى من الحبشة ودفعها فانكسرت قلة من الماء كانت على رأسها فخوفته بالوقوف بين يدي الله تعالى فقال عليه الصلاة والسلام : صدقت صدقت كيف يقدس الله أمة لا يؤخذ لضعيفهم من شديدهم . (ابن ماجة ص٢٧١٨ من موسوعة الحديث الشريف)

إن هذه الأقوال تدل على تزكية الفضيلة مهما كان مصدرها وأن التأسي بالأمم الأخرى في الفضائل أمر مرغوب وأن «الحكمة ضالة المؤمن» .

ذلك هو موقف الإسلام من الحضارات تفاعل في نطاق الإنساني المشترك .

أسس الحوار بإيجاز كما جاءت في القرآن الكريم :

١ . أقر الإسلام مبدأ المساواة المطلقة بين الناس وردهم إلى أصل واحد لأن ربهم واحد قال تعالى ﴿ **يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا** ﴾ (الحجرات ١٣) وقال عليه الصلاة والسلام: يا أيها الناس إن ربكم واحد وإن أباكم واحد كلكم لآدم وآدم من تراب إن أكرمكم عند الله أتقاكم وليس لعربي على أعجمي ولا أعجمي على عربي ولا لأحمر على أبيض ولا لأبيض على أحمر فضل إلا بالتقوى . ـ حسب بعض الروايات (القرطبي ١٦/ ٣٤٢)

٢ . البحث عن المشترك والمتفق عليه ليكون منطلقا للحوار قال تعالى ﴿ **قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم** ﴾ (آل عمران ٦٤) وقوله تعالى: ﴿ **وقولوا آمنا بالذى أنزل إلينا وإليكم وإلهنا وإلهكم واحد** ﴾ (العنكبوت ٦٤) . إن البحث عن القيم المشتركة كمنطلق للحوار مبدأ إسلامي واضح .

٣ . الاعتراف الصريح بالتنوع الحضاري المعبر عنه بالاختلاف ﴿ **ولا يزالون مختلفين** ﴾ (هود ١١٨) .

٤ . الاعتراف الصريح للآخر بدينه ﴿ **لكم دينكم ولي دين** ﴾ (الكافرون ٦) ﴿ **ليس عليك هداهم** ﴾ (البقرة ٢٧٢) . وتعتبر وثيقة المدينة أول وثيقة تشرع الاعتراف بهذا الاختلاف وتقيم من فوقه جسور التعاون البناء وهى الوثيقة التي يذكر علماء السيرة كابن إسحاق وابن هشام أنه عليه الصلاة والسلام أصدرها كدستور لتنظيم العلاقة بين جماعة المسلمين الوافدين الى المدينة وأهل الديار من قبيلتي الأوس والخزرج وأحلافهم من اليهود . (ابن هشام)

٥ . تحديد العلاقات الدولية في الإسلام حيث إن أصل العلاقة مع غير المسالمة بل البر ﴿ **لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن**

تبروهم وتقسطوا إليهم ﴾ (الممتحنة ٨) وحيث تكون لغة الحرب طارئة وعلى أساس مبرَّر ﴿ أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا .... الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق الا أن يقولوا ربنا الله ﴾ (الحج ٣٩ـ٤٠). وأوجد نظاما للمعاهدات مع الأمم الأخرى وهو نظام مرن كما تدل عليه النصوص وشواهد التاريخ كما أوجد إمكانية للتحالف بضوابط معينة . دخول الخزاعيين في حلف النبي صلى الله عليه وسلم ودخول اليهود قبل معركة الأحزاب في حلف المسلمين . (سيرة ابن هشام) كما أوجد الإسلام أصلا للحياد ﴿ فإن اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقوا إليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلا ﴾ (النساء ٩٠) ﴿ فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم ﴾ (التوبة ٦).

٦ . العدالة في المعاملة ولو في ظروف الحرب ﴿ يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولوعلى أنفسكم أو الوالدين والأقربين ﴾ (النساء ١٣٥) ﴿ ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى ﴾ (المائدة ٨) .

٧ . الواقعية في العلاقات الدولية والمعاملة بالمثل والإنصاف ﴿ وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين ﴾ (البقرة ١٩٠) . ﴿ فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ﴾ (البقرة ١٩٤) ﴿ وإن جنحوا للسلم فاجنح لها ﴾ (الانفال ٦١)

٨ . اعتبار العلاقة مع الغير فى أصلها قائمة على البر والإحسان ﴿ لاينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين ﴾ (الممتحنة) يقول القاضى ابو بكر بن العربي لتقسطوا إليهم تعطوهم قسطا من أموالكم أما القسط بمعنى العدل فهو مطلوب مع المحارب ومبذول للجميع .

٩ . الحوار في القرآن الكريم شخصي بل هو حوارمبادئ مما يشكل ضمانا لوصول الحوار إلى نتائج ولهذا فقَل أن تعثر فيالقرآن علىأسماء الاشخاص الذين نزل فيهم القرآن بل إن الموصول «الذى»«الذين» تتلوه الصفات التي هي موضوع مدح أوذم ولهذا فإن كثيرا ممن شملتهم الصفات المذمومة في وقت من الأوقات عندما ينتقلون إلى معسكر الفضيلة لايجدون أي حرج .

١٠ . يستحضرالقرآن في حواره أقوال الخصم ﴿ **وقال الذين كفروا للذين آمنوا لو كان خيرا ما سبقونا إليه** ﴾ (الاحقاف) .

أهمية صياغة موقف إسلامي :

على ضوء ما تقدم من المبادئ وفى ظل الأوضاع العالمية وانطلاقا مما وصل إليه تطورالفكرالإنساني والعلاقات والنظم البشرية وتقنيات التواصل تمكن صياغة تفاصيل الحوارالإسلامي مع الحضارات الأخرى وهو حوار غايته تبادل المنافع صالح البشرية وإبعاد شبح الحرب المدمرة باعتماد وسيلة الحوار والعقلانية في الطرح والقيم الانسانية والأخلاقية في العدل والحرية والتسامح والوفاء وهو حوارله آلياته ولغته وانفتاحه الذهني الذي يجب أن يتحلى به القائمون عليه ودوائره المتخصصة .

الخاتمة عن موضوعات للحوار:

بعد جولتنا في موضوع الحوار في الإسلام بين النصوص والممارسات نعتقد أننا قدمنا أساسا صالحا ودعوة صادقة إلى الآخرليلج باب الحوار وليجرب الإمكانات الهائلة التي يقدمها هذا الدين والمساحات الفسيحة التي تتبؤها العلاقة مع الغير وفضاءات التداخل والتفاعل التي يقترحها فإن الاعتراف بحق الاختلاف وبواقع التنوع سيكون المدخل الجيد لحوار بناء تحترم فيه الثوابت وتصاغ فيه المتغيرات .

فإن الاعتراف بالاختلاف بين الديانات والثقافات تساهم في تعليمنا كيف نفهمها ونتعايش معها. (كتاب : هل يمكن أن نعيش مع الإسلام)

إن المنطلقات الحضارية باختلافها يمكن - بالإرادة الحسنة - أن تُمثل ثراء وتكاملا وليس تناقضا وتنابذا .

ولعلي أذكر الآن في ختام بحثي باختصار أمثلة كبرى تمثل بعض أسس الحوار الحضاري بين الإسلام والحضارة الغربية «العالمية» وهذه القضايا ينبغي أن تشكل مشروع الحوار إذ إن ما سواها من الفروع ينبى عليها .

أولا- اختلاف المصدر فإذا كان معيار القيمة في الإسلام هو إلهي بمعنى أن الوحي يمثل مصدر الإسلام للقيم وهو إلا هي بمعنى أنه تعالى هو الذى حدد للإنسان قيم سلوكه والقرآن الكريم يقول ﴿ **ألا له الخلق والأمر** ﴾ فهو تعالى الخالق للخلق وهو الآمر فى حياتهم وسلوكهم .

وقد قدمنا أن ذلك لايستبعد دور الانسان ولكنه يحجمه وبخاصة في مجال الأخلاق والسلوك حيث توجد ثوابت دينية قوية تحدد إطارا حقوقيا وبخاصة في تقسيم الحقوق إلى حق لله تعالى وحق للآدمي ممنوح من البارئ الذي منحه الكرامة ﴿ ولقد كرمنا بني آدم ﴾ بينما في النظرة الغربية التي ترجمها إعلان حقوق الإنسان سنة (١٩٤٨م) «حقوق الإنسان هي إنسانية فالإنسان هو الذى منح نفسه هذه الحقوق والمادة الأولى من الإعلان تقول: يولد جميع الناس أحرارا متساوين في الكرامة وقد وهبوا عقلا وضميرا» فمن منح الإنسان هذه الكرامة ؟ ومن هو الفاعل المجهول في وهبوا عقلا وضميرا من وهبهم ذلك؟

يفسر الأستاذ شارل مالك الذي كان عضوا في اللجنة التحضيرية لإعلان حقوق الإنسان العالمي إن النقاش الذي دار فى اللجنة كان يرفض الإشارة إلى الله تعالى وإلى كلمة «الخلق» لهذا اتفقوا على هذه الصياغة باعتبار الإنسان نفسه مركزيا وكأنه هو البارئ تعالى حسب عبارة شارل مالك .

إن مصدر الحق في الإسلام رباني وفى الحضارة الغربية إنساني هذه هي النقطة الأولى وهي أصل الحقوق ومصدرها ومرجعيتها .

ثانيا ـ مفهوم ترجيح الحق الجمعي أوحق الجماعةعلى حق الفرد ، فالنظرة الإسلامية لا أقول إنها جمعية تماما ولكن أقول إنها توازنية فالحرية تساوى المسؤولية والفرد يجب أن ينظرإلى مصالحه ومفاسده من خلال فرديته ومن خلال علاقته بالمجتمع ﴿**ولكم في القصاص حياة**﴾ . ومن القواعد الفقهية أن المصلحة العامة تقدم على المصلحة الخاصة .

أما النظرة الغربية فإنها أكثر انحيازا إلى الفرد فعلى سبيل المثال ينص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في المادة ١٧ «لكل فرد حق التملك بمفرده أو بالاشتراك مع غيره» .

وبالمقابل نجد في إعلان القاهرة الإسلامي لحقوق الإنسان الصادر عن مؤتمر وزراء الخارجية الدول الإسلامية المأدة (١٤) «للإنسان الحق في الكسب المشروع دون احتكار أو غش أو إضرار بالنفس أو بالغير» .

فالصياغة تختلف بين المادتين باعتبار أن حق التملك في الإسلام لا يخول صاحبه الإضرار بحق الجماعة .

ثالثا ـ اختلاف(النظام العام) الغربي مع النظام العام في الإسلام إن الاختلاف هو في مضمون (النظام العام) الذي قد يقابل في المصطلح الفقهي بقاعدة العرف أو «قاعدة المصلحة» أو «مكارم الأخلاق» والنظام العام كما يقول القانوني العربي السنهوري : أمر يتعلق بتحقيق مصلحة عامة تتعلق بنظام المجتمع الأعلى ولا نستطيع حصرالنظام العام في دائرة دون أخرى فهوأمر متغير يضيق ويتسع حسبما يعده الناس في حضارة معينة مصلحة عامة .

ويقول السنهورى وتطبيق هذا المعيارفى حضارة معينة يؤدي إلى نتائج غير التي نصل اليها في حضارة أخرى .

ويقول كريستوف فينبرالمحاضرفى جامعة روان بفرنسا : «إن مبدأ النظام العام مبدأ غامض لأنه يختلف بحسب الوقائع والظروف والوضع المجتمعى وأصول واهداف المجموعة تبعا للفلسفات والأخلاقيات والسياسيات» . (راجع بحثه القيم في دورية القانون الدستورى تحت عنوان : النظام العام في فقه قضاء المجلس الدستورى ص ٧٠٠ ـ باللغة الفرنسية)

ولهذا فالنظام العام يختلف بحسب الحضارات والمصالح والأخلاقيات لكل قوم فمن الطبيعي أن يختلف بين الإسلام وبين الحضارة الغربية ولأ زيد الامر وضوحا أقدم مثالا هو منع الحكومة البريطانية عرض (فيلم) يمس شخصية المسيح عليه السلام في بريطانيا بحجة انه يسيء إلى النظام العام ـ حماية لمشاعرالمسيحين من الإساءة ـ وعندما رفعت بعض الجهات المهتمة بحقوق الإنسان دعوى أمام محكمة حقوق الإنسان الأوربية ضد قرار الحكومة البريطانية باعتبار هذا الحظر منافيا لحق الإنسان في التعبيرعن رأيه ونشررأيه إلى آخرالحقوق المكفولة أصدرت المحكمة قرارها في القضية المعروفة «وفقروف والمملكة المتحدة» أيدت المحكمة موقف الحكومة البريطانية وذلك في (٢٥ نوفمبر ١٩٩٦م) لاشتمال الفيلم على الشتم والوقاحة . (يراجع بحث الحقوقي الفرنسي جيل اندريان الأستاذ بكلية الحقوق برانسون تحت عنوان«تألق وفاقة النظام العام الاوربي» باللغة الفرنسية) .

ولكن بريطانيا نفسها دافعت عن سلمان رشدى في مفترياته المسيئة إلى مشاعر المسلمين مع ماشتمل عليه من وقاحة وتفاهة انه منطق النظام العام والاختلاف الحضاري .

والمحكمة الأوربية لحقوق الإنسان حكمت أخيرا بتأييد قرار الحكومة التركية بحل حزب الرفاه لأنه يدعو إلى تطبيق الشريعة الإسلامية وذلك مخالف للنظام العام الأوربي إن الشريعة الإسلامية مقدسة في النظام العام الإسلامي ولكنها ليست كذلك في النظام الغربي فحكم المحكمة الأوربي مطابق للنظام العام الأوربي .

إن هذه النقاط الثلاث : اختلاف المصدر بين شريعة الإسلام والنظم الوضعية، والعلاقة بين حق الجماعة وحق الفرد، ومفهوم النظام العام تمثل أوجه الاختلاف التي يمثل الاعتراف بها وهو اعتراف بحق التنوع الحضاري خطوة أولى في سبيل حوار بناء تكون خطوته الثانية التعرف على نقاط الاتفاق ووضع المختلف في القوالب الملائمة ورسم صورة الائتلاف والاختلاف تمثل التنوع والتناغم ولا تمثل التنافر والتناحر .

الخلاصة :

لقد ألقينا الضوء في بحثنا هذا على مصطلح الحوار ومفهوم الإسلام ومعنى الحضارة وبينا رأي الإسلام في الحوار ممثلا في أن الإسلام مفتوح للحوار بنص القرآن وموقف الإسلام من الحضارات الأخرى مختصر في البرّ والإحسان والعدل بنص القرآن وفى مقابل ذلك يطلب الإسلام من الغرب شيئين اثنين فقط أن لا يشنوا حربا دينية وأن لا يخرجوا المسلمين من ديارهم الأصلية وهو موقف يصلح للأمس كما هو صالح اليوم .

ثم إن العلاقة مع الغير يحكمها السلام . وأن الجهاد المشروع لرد العدوان. ثم قدمنا أسس الحوار من القرآن الكريم .

ثم في خاتمة البحث قدمنا نقاط اختلاف تصلح موضوعا لحوار فكري. معمق لأنها تشكل خلفية الصورة المشوهة عن الإسلام .

وأعتقد أننا إذا أمعنا النظر فى انفتاح الإسلام للحوار مع الحضارات المختلفة انطلاقا من النصوص الحاكمة في الشريعة : الكتاب والسنة وطبقا للممارسات الرشيدة على مر

التاريخ لأمكن أن نقول - بدون شطط - إن الإسلام ليس تصادميا ولا استئصاليا ولا أحادي النظرة إلى الكون وأن هذا الموقف هو موقف مبدأي لا علاقة له بميزان القوى ولا يدعو إلى الحرب بل يراهن على السلام على حد عبارة الحديث الشريف «لاتتمنوا لقاء العدو ولكن إذا لقيتموهم فاصبروا» ولعل ذلك الصبر في مواجهة العدوان يسميه البعض عدوانا إن حرب المصطلحات عمياء تلك قضية أخرى .

ومع الخصوصيات المنوه عنها فإن حركة الإسلام والمسلمين تجاه الحضارات ليست ساكنة بل إنها متفاعلة ومتناغمة بل إنها في بعض الأحيان معانقة .

وإن كثيرا من القيم التي يزكيها العقل وتقتضيها المصالح الإنسانية يمكن الالتقاء حولها مهما اختلفت المنطلقات .

ويمكن أن تقارن العلاقة بين الإسلام والحضارة الغربية بدائرتين تتقاطعان لهما فضاء مشترك وفي نفس الوقت لكل منهما مساحات خاصة به .

إن الحوار سيبرز أجمل صورة وهي التبادل الثقافي الثرّ والثريّ . وسيظهر كما يقول بعض الباحثين إن قضية التحالفات والتناقضات في العلاقة بين الإسلام وبين الغرب «إنما ترجع إلى المصالح والسياسات ولا يرجع إلى التناقض بين الحضارات » ومن هؤلاء هبلروليوغ وهما بذلك لايوافقان على أطروحة هانتغتون التي اعتبرها سبيزتو من نوع المسارالسهل أو الطرح المبسط . (الثقافة العالمية عدد ١٠٧)

وأختم بحثي هذا بوصية النبي يعقوب عليه السلام لأبنائه ﴿ **يابني اذهبوا فتحسسوا من يوسف وأخيه ولا تيأسوا من روح الله أنه لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون** ﴾ (سورة يوسف) .

لعلنا لا نيأس من الوصول إلى نتائج إيجابية على الرغم من ارتفاع صوت الصدام على صوت المودة والوئام .

سماحة الإسلام ودوره في تقدم الحضارات

د. شعبان محمد سلاّم(*)

المستخلص

لا نستطيع أن نقيم المجتمع الإسلامي الأول على أساس لوني أو طبقي أو اجتماعي، وإنما كان خلاصة للإنسانية ونموذجًا لها، فلا تقسيم في المجتمع الإسلامي على أسس لونية أو طبقية أو عنصرية. بهذه المفاهيم الإنسانية قام الإسلام، وانتشر حتى غمر الجزيرة العربية، وعبر حدود العروبة إلى أرض حضارات جديدة. والمسلمون الذين ورثوا ثقافات العالم القديم صبغوا تلك الثقافات بصبغتهم الخاصة، فضلاً عن دخول كثير من أهل تلك الحضارات الإسلام، فأصبحت الحضارة الإسلامية حضارة عالمية جامعة فريدة في العصر الوسيط.

الإسلام ورقي الحضارة العربية:

لم تكن اللغة العربية حتى ظهور الإسلام لغة تراث علمي ظاهر القيمة، وإنما كان معظم تراثها ممثلاً في الشعر الجاهلي وأيام العرب وبعض الروايات، ومع ظهور الإسلام ونزول القرآن الكريم حدثت نقلة كبيرة في حياة اللغة العربية، فخرجت من حدودها الفكرية والاجتماعية الضيقة إلى حدود أرحب وغرس الإسلام في نفوس العرب حب المعرفة ودفعهم إلى العلم عندما توفرت أمامهم أسباب المعرفة بعد الفتح الإسلامي.

(*) حصل على الدكتوراه في اللغة العبرية من كلية الآداب بجامعة عين شمس، عمل أستاذًا ومنسقًا للغة العبرية بقسم اللغات الآسيوية والترجمة في جامعة الملك سعود، وجامعة الأزهر، وجامعة بغداد، مدير مركز بحوث كلية اللغات والترجمة بجامعة الملك سعود السابق، ورئيس تحرير مجلة جامعة الملك سعود للغات والترجمة.

سماحة الإسلام:

إن المبادئ السامية التي تأسست عليها الدولة الإسلامية، كانت تهدف إلى حماية جميع رعاياها، ولا تقيم وزنًا لاختلاف معتقداتهم أو أجناسهم أو ألوانهم، من منطلق دعوة الدين الإسلامي الحنيف إلى التعايش والاحترام المتبادل مع أبناء الأديان الأخرى. وشارك الجميع في صنع الحضارة العربية الإسلامية، فكانت الحضارة العالمية الأولى في تاريخ البشرية، وأيقظت الأمم الأخرى من سباتها العميق لتخرج إلى عالم النور، ولتستقبل عصر العلم والحضارة.

ولم تقف الحرية الدينية التي منحها المسلمون لأهل الكتاب عند حد، فقدم الحكام المسلمون يد العون للنصارى واليهود لإقامة كنائسهم ومعابدهم، دون قيود تحدد الموقع أو المساحة أو الارتفاع أو أعدادها، وتركوا لهم حرية اختيار كهنتهم.

ولم يحتكر المسلمون ثقافتهم وفكرهم، وعملهم لأنفسهم، وسمحوا لأبناء أهل الكتاب بالتعلم مع أبنائهم، ولم يمانعوا في جلوس أبناء أهل الذمة إلى جوار أبنائهم، واشترك بعض اليهود في الندوات العلمية في قصور الخلفاء أو في المساجد، الأمر الذي له عظيم الأثر والتأثير على النهضة الفكرية والثقافية لليهود.

كان اليهود والنصارى يلجؤون إلى القدس بسلام، لزيارتها والتبرك بمقدساتها في ظل الإسلام وسماحته، دون خوف على أنفسهم، كما لم يتعرض المقيمون منهم بها لأي أذى إلا مع استهداف الغزاة لها، كما حدث في الحملات الصليبية، واعترف اليهود بفضل العرب، فأطلقوا على فترة تربو على قرون ثلاثة اسم «العصر الذهبي لليهود». ومن التأثير الإسلامي في فكر أهل الكتاب أن اليهود وضعوا حركات وقواعد لقراءة التوارة فأفردوا كتبًا سارت على منهاج كتابات المسلمين عن تلاوة القرآن الكريم والتجويد. كما درس أول يهودي علم الكلام على أيدي العرب، ويظهر تأثيرهم في كتبه

التي ألفها باللغة العربية. ووضع اليهود كتبًا في النحو العبري وفي أسس علم الكلام اليهودي باللغة العربية، على غرار المؤلفات العربية، ولم يعرف اليهود الشعر الموزون المقفى إلا في الدول التي يحكمها المسلمون، فنقلوا البحور والأوزان العربية بتفعيلاتها ومسمياتها، ويعترف أحدهم أنه نقل عن قدامة بن جعفر وابن المعتز وابن رشيق وأبي هلال العسكري، وغيرهم، وشمل تأثير العرب المسلمين جوانب الحياة والسلوكيات العامة والمظهر الخارجي، ومعاملة الزوجة، والفصل بين الرجال والنساء.

ويصل تأثير الحضارة الإسلامية ذروته عندما تنقل أوروبا، التي شاع فيها الجهل والتخلف، التراث العربي المتنوع في الأندلس، فكان للعرب الدور الكبير في تشكيل التفكير العلمي، في كل مجالاته، لدى الأوروبيين، كما أن للآداب العربية دورًا ملموسًا في تكوين وترقي الآداب الأوروبية، عن طريق النهضة الترجمية التي اهتمت بنقل كنوز الفكر العربي الإسلامي إلى اللغات المختلفة.

سماحة الإسلام ودوره في تقدم الحضارات

تعددت المفاهيم التي تحدد معنى مصطلح «الحضارة» إلا أن أغلبها ينحصر في حيز دلالي يجعلها ضد البداوة، ويضعها في مرحلة سامية من مراحل التطور الإنساني، لما تتسم به مظاهر الارتقاء العلمي والفني والأدبي وغيرها، من معارف وسلوكيات إنسانية. (١)

الإسلام ورقي الحضارة العربية :

لم تكن اللغة العربية حتى ظهور الإسلام لغة تراث علمي ظاهر القيمة، وإنما كان معظم تراثها ممثلا في الشعر الجاهلي وأيام العرب وبعض الروايات والأساطير، ولكن مع ظهور الإسلام ونزول القرآن الكريم حدثت نقلة كبيرة في حياة اللغة العربية، فخرجت من حدودها الفكرية والاجتماعية الضيقة إلى حدود أخرى أرحب وأوسع، ومن ثم كان على العربية أن تواجه مقتضيات فكرية وحضارية جديدة لم تعشها في بيئتها الأولى. وقد غرس الإسلام في نفوس العرب حب المعرفة ودفعهم إلى العلم عندما توفرت أمامهم أسباب المعرفة بعد الفتح الإسلامي، إذ وجد العرب أنفسهم في بيئات ذات حضارات وثقافات مختلفة، فتفتحت عيونهم وعقولهم على ألوان من المعارف النظرية والتطبيقية لم تكن من تراثهم من قبل. وبالتالي لم تكن اللغة العربية تحوي حينئذ من الألفاظ والمفردات ما تواجه به هذا السيل العارم من المعارف الجديدة فكونوا بشكل شبه منظم - وتبعا لبناء اللغة - ألفاظا جديدة ترمز أو تعبر عن أفكار لم تكن معروفة لهم من قبل، أو غيروا معاني كلمات كانوا يملكونها. وقد حدث هذا التطور في اللغة، في كل المناطق التي ساد فيها العرب.

انتشار الحضارة الإسلامية:

حين أوشك إمبراطور الدولة البيزنطية هرقل على الانتهاء من حروبه ضد الدولة الفارسية، حوالي سنة ٦٢٩م، لم يمض قرن بعد تلك السنة حتى أسس العرب البدو المغمورون لأنفسهم دولة عالمية عظيمة، إذ فتحوا الشام ومصر، وتغلبوا على فارس وحولوا أهلها إلى الإسلام، كما سيطروا على تركستان الغربية وجزء من البنجاب، وانتزعوا إفريقيا من البيزنطيين والبربر، وخلّصوا أسبانيا من القوط الغربيين. وبلغ العرب ما بلغوا من النجاح في يسر وسهولة، فلم يجدوا مقاومة شديدة إلا من الفرس، ومن البربر في جبال الأطلس بشمال إفريقيا، فذهبت سيطرة البيزنطيين على البحر المتوسط، وأمست الدولة المسيحية الأوربية وجها لوجه أمام حضارة شرقية جديدة تقوم على عقيدة شرقية جديدة. (٢)

اندفع العرب إلى أقصى الأرض بدافع من ديانتهم الجديدة، فركبوا الصعاب وقطعوا الفيافي وخاضوا غمار المعارك، وفتحوا ما فتحوا من بلاد في سبيل الدين، وأن التوفيق رافقهم في كل أعمالهم بفضل سياسة التسامح التي اتبعوها مع اليهود والنصارى، وضربوا بذلك أحسن الأمثلة المضادة لصنوف الاضطهاد من أجل الدين الذي اتَّبعه غيرهم. وليس هناك شك في أن الدين الإسلامي أكسبهم القوة والترابط، ولولا هذه القوة التي نشأت عن الرابطة الدينية الجامعة لافتقر العرب إلى التكتل الذي لا تحدث الانتصارات إلا به، ولا تكتمل بدونه. ولولا ما سرى بين العرب من روح متسامية، مترفعة عن مجرد الشهوة للحرب والغنيمة، لما استطاعوا أن يظفروا برضى أهل الشام والمصريين والفرس والبربر عن حكمهم. فضلا عن أن قدرا كبيرا من نجاح العرب في فتوحهم إنما يرجع إلى ظهور دين جديد في قلب بلادهم أشبع ما في نفوسهم. (٣)

إن المبادئ السامية التي تأسست عليها الدولة الإسلامية، كانت تهدف إلى حماية جميع رعاياها، ولا تقيم وزنا لاختلاف معتقداتهم أو أجناسهم أو ألوانهم، من

منطلق دعوة الدين الإسلامي الحنيف إلى التعايش والاحترام المتبادل مع أبناء الأديان الأخرى، فلا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى، وأدى هذا التسامح الإسلامي الجميل إلى التآلف بين أبناء الدولة الواحدة، وإحساسهم بأنهم على اختلاف عقائدهم أبناء أمة عربية واحدة تعمل على حمايتهم وتهتم بهم جميعا ، فلا فرق بين مسلم ونصراني ويهودي، فكانت كل الطوائف في الدولة الاسلامية تعمل في أمن واستقرار، وأدى ذلك إلى ارتقاء الفكر الإنساني وتقدمه، وإلى نشاط لم يسبق له مثيل في مختلف الميادين، وشارك الجميع في صنع الحضارة العربية الاسلامية، فكانت الحضارة العالمية الأولى في تاريخ البشرية، وأيقظت الأمم الأخرى من سباتها العميق لتخرج إلى عالم النور، ولتستقبل عصر العلم والحضارة.

تجلت السماحة الإسلامية في أبهى صورها عندما دخل الإسلام الأندلس، فدخلت معه الحرية الدينية والفكرية، وأزاح عن أهل البلاد القيود والتعنت. فقد فصل الحكام المسلمون بين المواطن وعقيدته، وليس لديهم مواطنون مصنفون حسب الدين أو اللون أو الجنس، فجميعهم أبناء دولة إسلامية، لهم كل الحقوق وعليهم نفس الواجبات.

ولم تقف الحرية الدينية التي منحها المسلمون لأهل الكتاب عند هذا الحد، إذ قدم الحكام المسلمون يد العون للنصارى واليهود لإقامة كنائسهم ومعابدهم، دون فرض قيود تحدد الموقع أو المساحة أو الارتفاع أو أعدادها. ولم يفرض المسلمون أي نوع من الإشراف من جانبهم على دور العبادة هذه، أو على ما يدور بداخلها، وتركوا للنصارى واليهود حرية اختيار القساوسة والحاخامات، وإدارة شؤونهم الدينية كيفما شاؤوا. (٤)
ومن سماحة الإسلام أنه على الرغم من وجود نظم تعليمية خاصة بالنصارى واليهود، يتدارسون من خلالها تراثهم الديني والتاريخي، إلا أن اليهود- على سبيل المثال بحسب كثير من المؤرخين- لم يكونوا منعزلين عن النظم التعليمية الإسلامية، وأن المسلمين لم يحتكروا ثقافتهم وفكرهم وعلمهم لأنفسهم، وكانوا يسمحون لأبناء أهل

الكتاب بالتعلم مع أبناء المسلمين في «الكتّاب»، حيث كان المعلم يقوم بتحفيظ القرآن الكريم للتلاميذ، وما يتصل ببعض أمور الدين الإسلامي، واللغة العربية. وما كان المسلمون يمانعون في جلوس أبناء أهل الذمة من النصارى واليهود إلى جوار أبنائهم إذا كانت لديهم الرغبة في التعليم الإسلامي، واشترك بعض اليهود في الندوات العلمية في قصور الخلفاء أو في المساجد، الأمر الذي كان له عظيم الأثر والتأثير على النهضة الفكرية والثقافية لليهود.

شهد اليهود أنفسهم بفضل الإسلام والمسلمين، والذي كان أوضح من أن يُجهل وأقوى من أن يُهمل، فقالوا: «. . سلّم العرب مدن قرطبة ومَلَقَه وغرناطة وآشبيلية وطليطلة لليهود الذين يعيشون هناك، وأعطوهم السلاح للدفاع عنها، وتحول اليهود المُحتَقَرون إلى سادة، في أيام قليلة، ومنح المسلمون لليهود حقوقا متساوية، وسمحوا لهم بالمحافظة على دينهم كما يشاؤون»[٥]، وتجلت الحرية التي جاءت مع الفتح الإسلامي في أسمى صورها الإنسانية عندما أعتق المسلمون من كانوا عبيدا لدى النصارى، في الوقت الذي كان يعمل فيه بعض اليهود في تجارة العبيد[٦]. وأصبح كل باحث في تاريخ اليهود وفكرهم - أيا كانت جنسيته أو عقيدته - مضطرا إلى الإشارة إلى تأثيرات الفكر العربي والحضارة الإسلامية المتعددة الاتجاهات والمجالات، والتي أدت إلى إثراء الفكر اليهودي، بكل تنوعاته ومجالاته، ومنحه دفعة ما كان يحلم بها.

والكتب التي ألفها اليهود - بالعربية أو بالعبرية أو غيرهما - عن الفكر اليهودي لا تستطيع أن تنكر فضل العرب والفكر الإسلامي عليهم، ويجدون أنفسهم مضطرين إلى الاعتراف بذلك صراحة، فهم الذين أطلقوا على فترة تربو على أكثر من قرون ثلاثة - من القرن العاشر الميلادي إلى بداية القرن الثالث عشر الميلادي - في الأندلس: «العصر الذهبي لليهود» (תור הזהב של היהודים)[٧] وليس العرب من أطلقوا هذه التسمية، وإذا ما ذكر اسم «العصر الذهبي» بين اليهود، أو الدارسين للتاريخ والفكر الأندلسي، تنصرف أذهانهم على الفور إلى تلك الفترة.

يتوقف تبيان مدى تأثر اليهود بالحضارة والفكر الإسلامي على مدى معرفتنا بالثقافة والفكر في ذلك العصر. ولكن نظرا لإهمالنا نحن المسلمين التعرف على ثقافات اليهود وغيرهم من أصحاب الديانات الأخرى، يعجز كثيرون منا عن بيان الدور الذي لعبته الحضارة الإسلامية في الحضارات الأخرى. فالمسلمون الذين ورثوا ثقافات العالم القديم صبغوا تلك الثقافات بصبغتهم الخاصة، فضلا عن دخول كثير من أهل تلك الحضارات الإسلام، فأصبحت الحضارة الإسلامية حضارة عالمية جامعة فريدة في العصر الوسيط.

كانت المساواة في الحقوق بين أفراد المجتمع، المسلم منهم وغير المسلم، في الإمبراطورية الإسلامية العظيمة مثلا يحتذى، وجعلته مجتمعا واحدا، وكان المسلم وغير المسلم أستاذا وتلميذا بعضهم لبعض، واشتغل المسلمون بكل نوع من أنواع العلوم والفنون الانسانية، ودخلت الثقافة وطريقة التفكير الإسلامي إلى الدول التي كانت خارج نطاق الحكم الإسلامي، إما عن طريق المسلمين الذين سافروا إلى البلاد الأجنبية لغاية أو لأخرى، أو عن طريق من وفدوا إلى الدول الاسلامية للدراسة في معاهدها أو عن طريق غير المسلمين وخاصة اليهود والنصارى. [٨]

في الوقت الذي عاشت فيه أوربا في جهل وظلام وتعصب، تمتع الأندلس بنور العلم والتقدم، والسماحة المستمدة من تعاليم الدين الإسلامي الحنيف، فامتلأت المكتبات بآلاف المؤلفات التي وضعها علماء الأندلس في شتى الفنون والعلوم والآداب. وبعد أن كان الفكر اليهودي محصورا في التأليف الديني الضيق، تناول جوانب العلوم المختلفة التي كانوا يرون فيها - قبل حياتهم في كنف الإسلام ورعاية المسلمين - ضربا من الكفر والإلحاد، فكثرت مؤلفاتهم الطبية والفلسفية والفلكية، واتسع فكرهم للعلوم والفنون والآداب المفعمة بالتأثيرات العربية، باختلاف فروعها وألوانها. وبرز كثير من العلماء والمفكرين والأدباء من يهود العصر الوسيط الذين وجدوا في اقتفاء أثر

العلماء والأدباء والمفكرين العرب الطريق الذي يؤدي بهم إلى مناصب الدولة العليا، بل وإلى بلاط الحكام الأمراء المسلمين، الذين يقدرون العلماء ويقلدونهم المناصب، دون تمييز في العنصر أو الدين.

سماحة الإسلام أيضا في الشدائد: كان اليهود والنصارى يذهبون إلى القدس بسلام، لزيارتها والتبرك بمقدساتها في ظل الإسلام وسماحته، دون خوف على أنفسهم[٩]، كما كان المقيمون منهم بها ينعمون بحياة هادئة مستقرة، ولم يتعرضوا لأي أذى إلا مع استهداف المحتلين الغزاة لها، كما حدث في الحملات الصليبية التي تعتبر من أكبر الأحداث التاريخية خطرا على الشرق الإسلامي عامة، وعلى القدس خاصة.[١٠]

وعندما تمكنت الحملة الصليبية الأولى من احتلال القدس، أعمل الصليبيون القتل والذبح والحرق في المسلمين واليهود بضراوة، وحرقوا معبدا لليهود وهم بداخله، وساقوا الكثيرين منهم عبيدا، وهرب الباقون إلى خارج فلسطين.[١١] وبعد أن استردها صلاح الدين الأيوبي عادت كسابق عهدها مدينة آمنة في ظل الحكم الإسلامي، وسمح لليهود والنصارى بدخولها، وبات أهلها في سلام. ولعل في قول يهودا الحريزي[١٢]، الأديب اليهودي الذي عاش في العصر الوسيط وكان من بين اليهود الذين زاروا القدس آنذاك، شهادة شاهد عيان على سماحة الإسلام ورحمة الحكام المسلمين، وإقرار بالفرق بين معاملة المسلمين الطيبة لليهود، ومعاملة التنكيل والاضطهاد من النصارى لهم، فقال في مقامته الثامنة والعشرين باللغة العبرية، خلال حوار له مع أحد اليهود الذين قابلهم في مدينة القدس، ما ترجمته: «. . . متى جاء اليهود إلى هذه المدينة؟ قال: منذ أن حكمها الإسماعيليون[١٣]. قلت: ولماذا لم يسكنوها وهي تحت سيطرة الغلف[١٤]، قال: لأنهم قالوا إننا قتلنا إلههم، وسببنا العار لهم، ولو وجدونا بداخلها لابتلعونا أحياء، فهل نذبح أوثانهم أمام أعينهم ولا يرجموننا؟». ويذكر أن الله قيض لهم ملكا عربيا مسلما سمح لكل المبعدين بالعودة والعيش في حدود الدولة الإسلامية من جديد فيقول:

«. . . قلت: وكيف كانت عودتكم إلى هذا المكان؟ قال: إن الرب عطف على شعبه، وأيقظ روح ملك العرب سنة أربعة آلاف وتسعمائة وخمسين للخلق[١٥]، وأسبغ عليه روح الحكمة والبطولة، وأصعده وكل جيشه من مصر، وحاصر القدس ومكنه الرب منها، وأمره أن يعلن في كل مدينة، ويخبر الكبير والصغير قائلا: اقصدوا القدس، وليأت إليها كل من يريد من أبناء إفرايم[١٦] والمبعدون في أنحاء العالم، فأقاموا في حدودها». [١٧]

الإسلام وأهل الكتاب:

لا نستطيع أن نقيّم المجتمع الإسلامي الأول على أساس لوني أو طبقي أو اجتماعي، وإنما كان خلاصة للإنسانية ونموذجا لها. فلا تقسيم في المجتمع الإسلامي على أسس لونية أو طبقية أو عنصرية. يقول الرسول عليه الصلاة والسلام: «ليس منا من دعا إلى عصبية، وليس منا من قاتل عصبية، وليس منا من مات على عصبية». وقال أيضا: «من قذف ذميا حد له يوم القيامة بسياط من نار»[١٨] وقال: «من آذى ذميا فقد آذاني». [١٩] وقال: «من ظلم معاهدا أو انتقص حقه أو كلفه فوق طاقته أو أخذ منه شيئا بغير طيب نفس فأنا خصمه يوم القيامه». [٢٠] كما أشار عمر بن الخطاب في كتابه إلى عمرو بن العاص أثناء ولايته على مصر إلى حديث الرسول عليه الصلاة والسلام بقوله: «إن معك أهل الذمة والعهد فاحذر يا عمرو أن يكون رسول الله خصمك». [٢١]

ومن أجمل مظاهر التسامح الإسلامي أن القرآن الكريم يدعو إلى العفو والصفح عن أهل الكتاب، على الرغم من بشاعة نواياهم، فيقول الله عز وجل: ﴿ **وَدَّ كثيرٌ من أهل الكتاب لوْ يَرُدُّونَكُم من بَعْد إيمانكُمْ كُفَّاراً حَسَداً من عند أنفُسِهِم من بعد ما تَبَيَّنَ لهُمُ الحقُّ فَاعْفُوا واصْفَحُوا حتَّى يَأْتيَ اللهُ بأمْرِهِ إنَّ اللهَ علَى كُلِّ شَيْءٍ قديرٌ** ﴾. [٢٢] كما يدعو إلى مجادلتهم بالحسنى، فيقول عز وجل: ﴿ **ولا تُجادلُوا أَهْلَ الكتابِ إلاَّ بالَّتي هيَ أَحْسَنُ إلاَّ**

الذينَ ظَلَمُوا منهُمْ وقولُوا آمنَّا بالَّذي أُنْزلَ إليْنَا وأُنْزلَ إليكُم وَإلَهُنَا وإلَهُكُمْ واحدٌ ونحْنُ لهُ مُسلمُون ﴾ . (٢٣)

بهذه المفاهيم الإنسانية قام الإسلام، الذي كان في أول أمره جزءاً من العروبة، دعوته الأولى في مكة، وقاعدته الأولى في المدينة، منها انتشر حتى غمر الجزيرة العربية، وعبر حدود العروبة إلى أرض حضارات جديدة. والعرب أول من حمل أمانة الإسلام إيمانًا ونشراً وجهاداً، وبالفهم السمح لاختلاف الألسنة والألوان والبيئات والقدرات، وامتداد المكان وتعاقب الزمان ومتغيرات الحياة، خرج الإسلام من الجزيرة العربية إلى العالم، فأصبح العرب بعض الإسلام بعد أن كان الإسلام بعض العرب. (٢٤)

سماحة الإسلام دافع للهجرة :

عندما شاع نبأ فتح المسلمين للأندلس، ومنحهم الحريات الواسعة لأهل الذمة عامةً، وليهود الأندلس بصفة خاصة، هاجر كثيرمن يهود أوربا إليها، وكانوا يتجمعون في مدن معينة مثل : قرطبة، مَلَقَة، طليطلة، سَرَقُسطة، إشبيلية، البيره وأليسانه. ويعيشون كعادتهم في تلك المدن في تجمعات سكنية، وذلك ليقيموا شعائرهم، ويحتفلوا بأعيادهم، كما يريدون، وبحرية كفلها لهم الإسلام والحكام المسلمون.

كانت قرطبة، على سبيل المثال، بلدا نصفه عربي يتحدث أهله العربية وعجمية أهل الأندلس، ويختلط فيه رنين أجراس الكنائس بأصوات المؤذنين في المساجد. وتجاورت فيه الديانات واختلطت الأجناس، فكانت الشفافية والسماحة. وأقام اليهود في حي خاص بهم يسمى «يودريا juderia» الذي سمي بعد ذلك باسم «باب اليهود»، وكان اليهود يقومون فيه بالاتجار في الحرير، وبيع العبيد والتوابل، وكانوا يحتكرون الاشتغال في بعض المهن والحرف التي رأوا أنها تدر عليهم الكثير من الأموال والأرباح، وبالتالى التميّز.

أخذ عدد اليهود الذين قدموا إلى الأندلس في الازدياد، وأخذت مشاركتهم في الحياة العامة تزداد أهمية في ظل حكومة عبد الرحمن الأول. وأدرك اليهود أن التفقه في اللغة العربية وأدبها، هو الطريق الموصل إلى شغل وظائف في الدولة، والسبيل إلى كسب ثقة وود الحكام العرب. فقد رأوا المكانة الرفيعة، والمناصب العالية المرموقة التي كان يتبوأها الشعراء والأدباء والحكماء والعلماء في الأندلس. ودفعهم ذلك إلى دراسة العلوم العربية وأدبها، إلى جانب دراستهم للعبرية، لإدراكهم أن هذا هو الطريق إلى الثراء وتعويض ما فات. واختار اليهود قرطبة لتكون مركزا لإنعاش الدراسات اليهودية المتأثرة بالأدب العربي والفقه الإسلامي، حيث كانت المدينة تزدحم بالعلماء والفقهاء والأدباء والفلاسفة العرب. ومن بين دوافع اختيارهم لقرطبة وجود المكتبة الضخمة الغنية آلاف الكتب والمخطوطات في شتى مجالات الفنون والعلوم والآداب، فضلا عن وجود جهابذة الفقه والفلسفة والعلوم بها.

كانت مكتبة القصر التي عني بها عبد الرحمن الثالث (يسمى بالناصر أيضا ٩١٢-٩٦١م) دليلا واضحا على الدرجة العالية التي بلغتها الثقافة العربية الأندلسية في عصره. وكان الحكم الثاني (يسمى بالمستنصر أيضا، حكم من ٩٦١ إلى٩٧٦م) أكثر الخلفاء الأندلسيين تسامحا، ووصفه «دوزي» بقوله: «لم يحكم الأندلس يوما من الأيام حاكم على هذه الدرجة من العلم. نعم، إن كل من جاء قبله من أمراء الأندلس وخلفائها، كانوا رجالا ذوي علم وولع بجمع الكتب، ولكن أحدا منهم لم يطلب الكتب القيمة والنادرة بهذه الهمة، فكان له في القاهرة وبغداد ودمشق والإسكندرية عمال مكلفون باستنساخ كل الكتب القيمة، قديمة كانت أم حديثة. وكان قصره حافلا بالكتب وأهلها، حتى بدا وكأنه مصنع لا يُرى فيه إلا نساخ، وخبراء تجليد وزخرفة، يجملون الكتب بالرسوم الجميلة. وكانت فهارس المكتبة في أربع وأربعين كراسة، تضم كل واحدة منها عشرين ورقة (وفي رواية أخرى خمسين ورقة) وليس بها إلا أسماء الدواوين. وأقام للعلم

والعلماء سوقا جلبت إليها بضائعها من كل قطر». ويقدر المؤرخون عدد مجلدات تلك المكتبة بما يزيد على أربعمائة ألف كتاب، علق الحكم على معظمها.

كان كرم الحكم الثاني على العلماء كبيرا، لا يفرق بين ملة وأخرى. وكان للعلماء والفلاسفة في بلاطه مكانة ملحوظة، إذ كان يقدمهم على الجميع، ويشملهم برعايته وبفضله. وكان تسامح عبد الرحمن الثالث من قبله من السعة بحيث كان يحضر الطبيب اليهودي حسداي بن شبروط مجالسه الخاصة. وكان من نتائج تلك الرعاية التي شمله بها عبد الرحمن الثالث أن بدأت الدراسات التلمودية في الأندلس، وأصبحت مركزا للدراسات العبرية. وكان من نتائج هذا التسامح والرعاية التي لا حدود لها، أن تدفق اليهود من كل حدب وصوب، من الداخل والخارج، إلى الأندلس بوجه عام، وقرطبة بوجه خاص، مما أتاح لليهود مشاركة إيجابية في الحياة الثقافية الأندلسية، التي انعكست بشكل واضح على الثقافة العبرية، والفكر اليهودي المتأثر بالفكر العربي الأندلسي.

عرف الأندلس على أيام عبد الرحمن الثالث دواوين المتنبي وغيره من كبار القريض العربي القديم المحدث. ووفد سفراء الثقافة المشرقية على بلاط ذلك الخليفة العظيم، وابنه الحكم الثاني العالم الجمّاع للكتب، والوزير الكبير السلطان المنصور بن أبي عامر (المتوفى سنة ١٠٠٢م). وكان حشد هائل من الثقافة الجديدة يعتمل في قرطبة، فكان الكتّاب ينشؤون، والعلماء يحاضرون إلى جوار عُمد المسجد الجامع، وتنافس الأغنياء على جمع الكتب.

عاش اليهود في الأندلس، في ظل الحكم الإسلامي، حياة هنيئة وطمأنينة لم يعرفوا لها مثيلا من قبل، مما شجع إخوانهم على القدوم إلى الهجرة إليها، والاستقرار فيها، ليتمتعوا بما نعم به اليهود من حرية وثراء، بل وليرتقوا إلى المناصب العليا في الحكومة، والتي وصلت إلى حد الوزارة.

الإسلام وحرية الفكر :

بينما كان ظلام الجهل والتخلف والتعصب يخيم على أوربا ، كان الأندلس يعيش أزهى فترات الحضارة والعلوم والتقدم ، وأرقى درجات السماحة المستمدة من تعاليم الدين الإسلامي الحنيف ، فامتلأت المكتبات بالعديد من المؤلفات التي أفرزتها الحضارة الإسلامية وعقول المفكرين والعلماء العرب في مختلف مجالات العلوم والفنون والآداب . واستفاد اليهود الذين أسعدهم الحظ بالعيش في ظل الدولة الإسلامية ، أيَّما استفادة ، من تلك الأجواء العلمية والفكرية المفتوحة وغير المقيدة ، فبدأوا يكتبون في العلوم والفلسفة والأدب ، بعد أن كان فكرهم محصورا في التأليف الديني ، وبعد أن كان رجال الدين اليهود يرون الكتابة أو التفكير في غير الموضوعات الدينية ، نوعا من الكفر والإلحاد الذي يستوجب عقوبة القتل . فكثرت مؤلفاتهم الطبية والفلسفية والفلكية والأدبية واللغوية وغيرها ، بعد أن رأوا علماء المسلمين يفعلون ذلك ، وأن الإسلام لا يمنعهم من التفكير في شؤون الدين والدنيا .

شهد ذلك العصر الكثير من أدباء اليهود ومفكريهم ، الذين كان لهم عظيم الأثر في بث روح جديدة في الأدب العبري ، وإثراء اللغة العبرية وإنعاشها بعد أن كانت تحتضر . وبعد أن كانت لغة دين وشعائر فقط ، خرجت تحبو ، ثم تصبح رويدا رويدا لغة ينظمون بها الشعر على المقاييس العربية ، وإن ظلت عاجزة لفترة طويلة عن أن تكون لغة علم وفلسفة ، لما في هذه المجالات من مصطلحات وتعبيرات تعجز عنها العبرية ذات المفردات المحدودة .

هذه الطفرة في حياة اليهود ، العامة والفكرية ، سببها وباعثها الأول المعاملة الإسلامية الإنسانية ، التي ساعدتهم على الاندماج في الحياة العامة ، بعد أن كانوا يعيشون في «الجيتو» الضيق القذر ، معزولين عن البيئة المحيطة بهم أيام الحكم المسيحي قبل الفتح الإسلامي للأندلس . وشعر اليهود بالبون الشاسع بين المعاملتين ، وذابوا مع العرب

في الحياة اليومية العامة، وأدى هذا الاحتكاك إلى التفاعل بين الجانبين، فكان الجانب العربي هو «المانح»، والجانب اليهودي «المتلقي»، فاهتم اليهود لأول مرة بالقراءات في الكتاب المقدس، كما اهتموا بالفقه الديني، وعلم الكلام المتأثر بمذهب الأفلاطونية الحديثة، واللغة والأدب. وترك الإسلام بصماته على سلوكياتهم في الحياة العامة، وفي مظهرهم، وفي معاملة الزوجة وتحسين وضع المرأة، والفصل بين النساء والرجال في الاحتفالات والاجتماعات، وغير ذلك كثير. . .

ومع الفتح الإسلامي، والحرية والسماحة المصاحبة له، بدأ اليهود وغيرهم في الهجرة إليها من الأقطار المختلفة، قريبة كانت أم بعيدة، بعد أن سمعوا مرويات إخوانهم عن الحرية الواسعة التي يكفلها الإسلام وينفذها المسلمون، وعن الثراء والطمأنينة هناك.

التأثير العربي في الشعراليهودي:

الشعر من أبرز الفنون وأوفرها حظا، وكان الشاعر المبرز يحتل مكان الصدارة في المجالس والمجتمعات، وينظر إليه نظرة احترام وتقدير، فانكب يهود الأندلس على دراسة اللغة العربية وآدابها، ووقفوا على أسرار جمالها وبلاغتها، ونظموا بها الشعر بعد أن قوموا بها لسانهم، وامتلكوا ناصيتها، ورفعت بعضهم إلى مرتبة الوزارة في الحكومة الإسلامية. ويقول يهودا الحريزي في هذا الصدد ما ترجمته: «. . قال الراوي: اعلموا أن الشعر العجيب، الموشى بالدرر، كان في البداية إرثًا لبني العرب، واستطاعوا أن يرأبوا فيه كل صدع، وأن يزنوه بميزان العدل، وأن يضعوه في مكانته، وأقاموا صرحه، ونظموا مائدته، وأطْعَموا غذاءه، وبنوا شأنه عاليا، وشيدوا قصوره عل القمم، وسَقّفوه وأقاموا مصاريعه، ولهم على شعراء الدنيا اليد الطولى، وإذا ما دُعيَ الشعراء للحديث تجدهم في مقدمة المتحدثين .

وعلى الرغم من أن لكل أمّة شعراء، فإن كل أشعارهم أمام شعر الإسماعيليين (العرب) لا قيمة لها ولا فائدة، وكل كلامهم باطل لا طائل من ورائه، إذ إن الشعر اللطيف في تعبيره، العذب عند قراءته، كالشمس في شروقها، وكالفجر عند بزوغه، هو لبني العرب وحدهم، وكل الآخرين لا شيء أمامهم.

وأبناء شعبنا (اليهود) بعد نفيهم، أقام كثيرون منهم مع بني العرب في بلادهم، واعتادوا الحديث بلغتهم، والنطق بنطقهم. وباختلاطهم معهم تعلموا صنعة الشعر منهم» . (٢٥)

عمل أدباء اليهود على إدخال المحسنات العربية إلى لغتهم العبرية، فنظموا شعرا عبريا يقوم على أسس وقواعد الشعر العربي، فظهرت لأول مرة لديهم القصائد ذات القافية الواحدة والأبيات والشطور، كما نقلوا بحورالشعر العربي إلى الأدب العبري. وساير اليهود كل تجديد يطرأ على الأدب العربي ـ كالموشحات والأزجال والمقامات ـ فقلدوه ونقلوه إلى لغتهم.

واليهود هم أول المستفيدين من الحضارة الإسلامية، قبل أوربا التي كانت تالية لهم في ذلك، وهو أمر طبيعي لعيشهم في أحضان الثقافة العربيةالإسلامية. ولعل من المناسب أن نورد هنا قليلا من الشواهد التي تؤكد على أن الحضارة الإسلامية قد تركت بصماتها واضحة على الأفكار الشعرية اليهودية، فلا نكاد نقرأ بيتا عبريا أندلسيا إلا ويجول بخاطرنا أننا قد قرأناه من قبل لأحد الشعراء العرب. وما يثير الدهشة أننا وجدنا معاني آيات من القرآن الكريم وقد زينت بعض الأشعار العبرية، كما في قول شموئيل الناجيد، الذي يعرف باسمه العربي أبو إبراهيم إسماعيل بن النجريلة (٢٦)، الذي كان من أكثر الشعراء اليهود أخذاً من فنون البلاغة العربية، وأكثرهم تأثرا بمعاني القرآن الكريم الرفيعة، وعندما أراد أن يعبر عن فكرته لم يجد أبلغ من معنى الآية الكريمة ﴿وَمَكَرُوا ومَكَرَ اللَّه واللَّهُ خَيْرُ المَاكرِينَ﴾. (٢٧)

וְיָעַץ הוּא וְיָעַץ אֵל، וְקָמָה   עֲצַת הָאֵל אשר אֵין לָהּ הֲפָרָה (٢٨)

(ومكَرَ ومكَرَ اللهُ، فكان مكر الله الذي لا راد له)

ونظر إلى قول الله تعالى: ﴿وَأَوْرَثْنَا القَوْمَ الذين كانُوا يُسْتَضْعَفُون مشَارِقَ الأرْض ومَغارِبِها التي بَارَكْنا فيها وتَمَّتْ كَلمات رَبِّكَ الحُسْنَى عَلَى بني إسرائيل بمَا صَبَرُوا وَدَمَّرْنا ما كان يَصْنَعُ فرعَوْنُ وقَوْمُهُ وما كانوا يَعْرِشونَ﴾(٢٩) ، ثم نظم يقول:

קווה והוחל כִּי למו   חיל אחרית טובָה תְהִי (٣٠)

(تأمَّل واصْبِر، فعلى الصابرين تتم الحُسنَى)

وعندما أراد يهودا الحريزي أن يصف أحد الأثرياء الجهلاء الذين يكثرون من شراء الكتب، أخذ التشبيه من القرآن الكريم، من قول الله تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذينَ حُمِّلُوا التَّوْراةَ ثُمَّ لمْ يَحْمِلُوها كَمَثَلِ الحِمارِ يَحْمِلُ أَسْفارَا...﴾(٣١) فقال:

וְהוּא מַרְבֶּה קְנוֹת סִפְרֵי תְעוּדוֹת

וידמה בָּם חֲמוֹר נוֹשֵׂא סְפָרִים (٣٢)

(وهويكثر من شراء كتب قيّمة، وهو بها كالحمار يحمل أسفارا)

وإذا كانت معاني القرآن الكريم قد زينت الشعر العبري ببلاغتها، فإن الشعر العربي كان له أيضا نصيب، فقد استحسن اليهود كثيرا من الأبيات العربية فنقلوها نقلا إلى العبرية، والشواهد على ذلك كثيرة، ونكتفي بتقديم القدر الأدنى منها.

قال ابن تميم:

ترفق فما هذي دموعي التي ترى   ولكنها روحي تذوب وتقطر

وأخذه صمويل الناجيد، فقال:

לֹא הַדְּמָעוֹת אשר תִּרְאוּ דמעות

אֲבָל נַפְשִׁי נִמְסָה וְנִגֶּרֶת עֲלֵי עֵינַי (٣٣)

(ما هذي الدموع التي ترون دموعا، ولكنها روحي تذوب وتقطر على عيني)

وقال ابن الرومي:

كالبحر يرسب فيه لؤلؤه   سفلا وتطفو فوقه جيفه

وأخذه مئير أبو العافية، فقال:

רְאֵה יָם צָלְלוּ מטה פְּנִינָיו

ויצופו עֲלֵי פָנָיו נְבֵלוֹת (٣٤)

(ألا ترى البحر ترسب في قعره درره، وتطفو فوق سطحه جِيَفُه)

أو أن يأخذ الشاعر اليهودي فكرة البيت العربي ويعيد صياغته، مثل قول المتنبي:

ذو العقل يشقى في النعيم بعقله   وأخو الجهالة في الشقاوة ينعم(٣٥)

الذي صاغ معناه صمويل الناجيد، في قوله:

מְלֵא חָכְמָה מְלֵא תוּגָה בְחַיָּיו   ויתעה אִישׁ כְּסִיל תָּמִיד בְּגִילוֹ (٣٦)

(ذو العقل يشقى في حياته، والجاهل ينعم دائما في شقاوته)

والأمثلة والشواهد في هذا الصدد لا تحصى.

والمأثورات العربية لها دور بارز في الأدب العبري، على الرغم من أن اليهود لهم أمثالهم ومأثوراتهم منذ القدم، كما تؤكد ذلك أسفار الأمثال والجامعة وأيوب. ومع ظهور الإسلام وانتشاره في الشرق حدث تطور في أدب الحكمة العبرية، وسبب ذلك المكانة العظيمة التي احتلها المثل في كلام وأدب العرب، والذي أثر بدوره على اليهود

الذين عاشوا في ظلهم، بالإضافة إلى الثروة الهائلة التي تراكمت لدى العرب من أمثال الهنود والفرس واليونان، التي صيغت باللسان العربي. ونلمس التأثير العربي في هذا الصدد فيما ترجمه اليهود من كتب عربية تدور حول الأمثال والحكم، مثل: «حِكَم الفلاسفة» لحنين بن إسحق (٨٠٩م - ٨٧٣م) وترجمه يهودا الحريزي، و«أمثال الثعالِب» وترجمه برخيا هنّقدان حوالي عام (١٢٠٠م)، وكتاب «كليلة ودمنة» و ترجمه يعقوب بن اليعازر في بداية القرن الثالث عشر الميلادي، و«أمثال العرب» و«الأمير والراهب» وترجمهما إبراهيم بن حسداي، وغيوها كثير. (٣٧)

الاهتمام بالقراءات في العهد القديم:

لم تنزل التوراة بصورتها الكتابية التي نراها عليها الآن، بل كانت بسيطة خالية من النقط وعلامات التشكيل، ونظر اليهود إلى المسلمين الذين سبقوهم في وضع علامات لقراءة القرآن الكريم قراءة صحيحة، فدونوا حركات ووضعوا قواعد للغة العبرية لقراءة التوراة بحركاتها وأصواتها، وكان من الطبيعي أن يتأثروا بالمنهج الذي انتهجه المسلمون في نظام النقط والتقعيد.

طبيعي أن تدور المناقشات وتختلف الآراء حول قراءة العهد القديم بين اليهود، فأفردوا لهذا الموضوع كتبا سارت على منهاج كتابات المسلمين عن تلاوة القرآن الكريم والتجويد، ولعل ما جاء في كتاب «اللُّمَع» لأبي الوليد مروان بن جناح، (٣٨) الذي يناقش القراءة في الكتاب المقدس خير دليل على ذلك.

علم الكلام (علم العقائد):

قلما نجد مفكرا يهوديا عاش بين المسلمين لم يتأثر بالفكر الفلسفي العربي الذي يمثله الفارابي وابن سينا على وجه الخصوص. فعن طريق الكتب العربية تعلم أول

فيلسوف يهودي وهو سليمان بن جبيرول[٣٩] الذي قرأ كتب فلاسفة العرب وصقل ملكته بما فيها من آراء وأفكار، فألف كتابه «ينبوع الحياة» باللغة العربية متأثرا بمذهب ابن مسرة، كما يظهر تأثير المسلمين في كتاب «إصلاح الأخلاق»، وكتاب «مختار اللآلئ» الذي يحوي مجموعة من حكم فلاسفة المسلمين.

كما كان لآراء الغزالي في الأخلاق والتصوف تأثير بارز في فكر بحْيَي بن فقودة الذي ظهر في كتابه المسمى «الهداية إلى فرائض القلوب» الذي ألفه باللغة العربية. وأسلوبه في هذا الكتاب كأسلوب المسلمين لدرجة أن كثيرا من المحققين يعتقدون أنه ينقل حرفيا عن بعض كتب الغزالي.[٤٠]

ومن الكتب الفلسفية التي ألفها يهود باللغة العربية، ويظهر فيها تأثير الفكر العربي بقدر غير منكور:

١. كتاب في الفلسفة الدينية لأبي عمر يوسف بن صديق[٤١] قاضي اليهود في قرطبة، بعنوان «الكون الصغير» (ترجم إلى العبرية بعنوان ספר העולם הקטן)، وكان ابن صديق مطلعا على رسائل «إخوان الصفا».

٢. كتاب يهودا اللاوي[٤٢] باللغة العربية بعنوان «الحجة والدليل في نصر الدين الذليل»، (ترجمه ابن تبون إلى العبرية فيما بعد بعنوان ספר הכוזר أي: كتاب الخزر) يشرح فيه العقيدة اليهودية، وكان منهجه أن كل شيء يمكن توضيحه في تاريخ اليهود بالطريق الطبيعي، ونهى عن سلوك مسلك بحاث اليونان بقوله: «لا تخدعك الحكمة اليونانية، إنها مزهرة ولكن لا ثمر لها».[٤٣]

٣. كتاب «العقيدة الرفيعة» باللغة العربية (ترجم إلى العبرية فيما بعد بعنوان האמונה הרמה) لإبراهيم بن داود اللاوي (أو الطليطلي)[٤٤] المتأثر بمؤلفات الفارابي وابن سينا، وحاول في هذا الكتاب أن يوفق بين اليهودية والفلسفة، ولخص تعاليم وشروح الفارابي وابن سينا على كتابي أرسطو في الطبيعة وما بعد الطبيعة، وأثبت أن هذه النظريات تتفق تماما مع تعاليم اليهودية.

٤ . يختتم موسى بن ميمون[٤٥] تلك الفترة من الفلاسفة اليهود المتأثرين بالفكر العربي بتأليفه كتاب «دلالة الحائرين» باللغة العربية . وتصدرمناقشاته لنصوص التوراة عن فكر وثقافة إسلامية ، ويرجع الفضل إلى ثلاثة من العلماء المسلمين هم : أحد تلاميذ أبي الصائغ وابن الأفلح وابن رشد . واعتمد ابن ميمون على المصادر العربية كما تؤكد الرسائل التي كتبها لابن تبون ذلك . [٤٦] وهوالكتاب الذي نال شهرة واسعة . وطريقته في التفكير والاستدلال ترجع إلى الفارابي وابن سينا .

الاهتمام بالفقه الديني :

الفقه هو معرفة أحكام الله سبحانه وتعالى في أفعال المكلفين بالوجوب والحظر والندب والكراهة والإباحة ، وهي متلقاة من الكتاب والسنة ، وما نصبه الشارع لمعرفتها من الأدلة ، فإذا استخرجت الأحكام من تلك الأدلة قيل لها فقه . وكان الدين يؤخذ عن بعض الصحابة الحاملين للقرآن الكريم ، العارفين بناسخه ومنسوخه ، ومتشابهه ومحكمه وسائر دلالته بما تلقوه من النبي صلى اللع عليه وسلم ، أو ممن سمعه منهم من عليتهم ، ولذلك كانوا يسمون بالقراء ، أي الذين يقرأون الكتاب . وبعد أن ذهبت الأمية عن العرب بممارسة الكتاب ، وكمل الفقه وأصبح صناعة وعلما ، تغير اسم القراء إلى الفقهاء والعلماء ، وانقسم الفقه إلى طريقتين : طريقة أهل الرأي والقياس ، وهم أهل العراق وإمامهم أبو حنيفة النعمان بن ثابت . وطريقة أهل الحديث ، وهم أهل الحجاز ، وإمامهم مالك بن أنس والشافعي من بعده ، وهو محمد بن إدريس المطلبي الشافعي الذي رحل إلى العراق من بعد مالك ، ولقي أصحاب الإمام أبي حنيفة وأخذ عنهم ، ومزج طريقة أهل الحجاز بطريقة أهل العراق ، وخالف مالكًا في كثير من مذهبه . ثم جاء أحمد ابن حنبل الذي كان من علية المحدثين .

واختص أهل المغرب والأندلس بمذهب مالك ، ولم يقلدوا غيره إلا في القليل . وعندما احتاجوا إلى تفريق المسائل عند الاشتباه بعد الاستناد إلى أصول مذهب إمامهم ،

تطلب ذلك ملكة راسخة، وهي ملكة علم الفقه لذلك العهد. ومن أشهر الأندلس محمد بن أحمد بن عبد العزيز العتبي الذي دوّن كتاب «العتبية»، وأسد بن الفرات بن سنان، وله كتاب في الفقه سمي بـ «الأسدية»، واعتمد أهل الأندلس على «العتبية»، وكتب ابن رشد وأمثاله عنها الكثير.

وعلم الفرائض هو معرفة فروض الوراثة وتصحيح سهام الفريضة أو مناسختها. وقد تكون المناسخات أكثر من واحد واثنين وأكثر، وبقدر ما تتعدد تحتاج إلى الحسبان، وكذلك إذا كانت فريضة ذات وجهين، مثل أن يقر بعض الورثة بوارث وينكره الآخر، فتصحح على الوجهين حينئذ، ثم تقسم التركة على نسب سهام الورثة من أصل الفريضة. وكان يحتاج ذلك إلى الحسبان فجعلوه فنا مفردا، وللناس فيه تآليف كثيرة، أشهرها عند المالكية من متأخري الأندلس كتاب ابن ثابت ومختصر القاضي أبي القاسم الحوفي، ثم الجعدي. وأصول الفقه الإسلامي هو النظر في الأدلة الشرعية التي تؤخذ منها الأحكام والتكاليف، وهي الكتاب ـ القرآن الكريم ـ ثم السنة المبينة له. (٤٧)

بينما بدأ الفقه الإسلامي وعلم الفرائض منذ فجر الإسلام، لم يبدأ الفقه الديني اليهودي إلا في آخر القرن التاسع وأوائل العاشر الميلادي بكتاب «المواريث» لسعديا الفيومي(٤٨) الذي وضعه باللغة العربية، وقسمه إلى أربعة أقسام فيما يتعلق بالورثة، وهي: البنوة، الأبوة، الأخوة والعمومة. (٤٩) وتمضي سنوات إلى أن يظهر الفقيه اليهودي موسى ابن ميمون، ويضع كتابا أدى إلى ثورة اجتماعية في حياة اليهود الدينية وهو كتاب تثنية التوراة « משנה תורה »، وقد كتبه باللغة العبرية متأثرا بالأساليب النثرية العربية المألوفة عند علماء المسلمين في عهده، (٥٠) كما يعرف أيضا باسم «יד החזקה» (يَدْ حزقاه ـ وتعني اليد القوية. ومجموع حروف «يَدْ» بحساب الجمل ١٤) في أربعة عشر جزءاً مما جعل اليهود يكتفون به ويستغنون عن غيره، وأصبح المرجع الوحيد لكل طالب ومشتغل بالأحكام الشرعية اليهودية. (٥١)وتمثل لنا كتاباته ومؤلفاته ما انتهت

إليه العقيدة اليهودية من تطور في العصور الوسطى، بعد قرون طويلة من الاختلاط بالإسلام، وما صحب ذلك من فرق وطوائف مختلفة، وخاصة النص المسمى «الأصول الثلاثة عشر»، وجعلها أركان الإيمان اليهودي، يبدأ كل واحد منها بقول: «أنا أؤمن إيمانا كاملا بـ. .» والتي يظهر في كل واحد منها الأثر الإسلامي بوضوح، بدءاً من وحدانية الخالق المطلقة، وقيامة الموتى، وأن كلام النبيين حق، وانتهاءً بالأفكار الصوفيةوالفرق الدينية المختلفة. (٥٢) ولا ينكر ابن ميمون التأثير الإسلامي في العقيدة اليهودية فيقول: «أما هذا النذر اليسير الذي نجده من الكلام في معنى التوحيد، وما يتعلق بهذا المعنى لبعض العلماء وعند القرائين(٥٣) فهي أمور أخذوها عن المتكلمين من الإسلام وهي نذرة جدا بالنسبة إلى ما ألفه علماء الإسلام في ذلك، واتفق أيضا أن أول ابتداء الإسلام بهذه الطريقة كانت فرقة ما وهي المعتزلة فأخذ عنهم أصحابنا ما أخذوا وسلكوا طريقهم. .»(٥٤).

الاهتمام باللغة:

بذل اليهود كل الجهد للنهوض بلغتهم العبرية التي كادت أن تندثر، فألفوا كتبا في اللغة، صرف وبلاغة وعروض، على غرار المؤلفات العربية، وذلك بعد أن تتلمذوا على العرب، فكان سعديا الفيومي أول من وضع كتابا في النحو العبري العراق، في أواخر القرن التاسع الميلادي، قبل أن ينتقل إلى الأندلس. (٥٥) وكتب يهودا حيوج(٥٦) عن الجذر في اللغة العبرية وعن الأفعال ذوات حروف اللين، والأفعال ذوات المثلين باللغة العربية. (٥٧) وقد ظهر حيوج في الوقت الذي ازدهرت فيه الثقافة العربية في الأندلس، فتأثر بذلك. ويقول مونك في هذا الصدد: «وكان في الأندلس أن تعمقت دراسات اللغة العربية ودراسات النحو العربي، ومن هذه الدراسات العميقة في اللغة والنحو قد اهتدى اليهود إلى معرفة كاملة بقواعد اللغة العربية»(٥٨) ويؤكد موسى بن عزرا هذا الأمر بقوله: «ولما استفتحت العرب جزيرة الأندلس الذي كان على عهد الوليد بن عبد الملك بن

مروان من ملوك بني أمية من الشام، سنة اثنتين وتسعين لدعوتهم المسماة عندهم بالهجرة، تفهمت جاليتنا بها بعد مدة أغراضهم، ولقنت بعد لأي لسانهم، وتبرعت في لغتهم، وتفطنت لدقة مراميهم، وتمرنت في حقيقة تصاريفهم، وأشرفت على عذوبة أشعارهم، حتى كشف الله لهم من سر اللغة العبرانية ونحوها، واللين والانقلاب والحركة والسكون، والبدل والادغام، وغير ذلك من الوجوه النحوية، مما قام عليه برهان الحق، وعضده سلطان الصدق على يدي أبي زكريا يحيى بن داود الفاسي المنبوز بحيوج، وشيعته . . »[٥٩] .

برز بعد ذلك أبو الوليد مروان بن جناح المولود في قرطبة، والذي بهرته القوافي، وله كتب متنوعة باللغة العربية أشهرها كتاب «اللمع» يشرح فيه الكتابات المقدسة، وكتاب «الأصول» الذي وضع فيه أسس علم الكلام اليهودي. [٦٠] وتكفي نظرة واحدة في هذين الكتابين لمعرفة ما للعرب من فضل على اليهود. ناهيك عن كتب ممن جاؤوا بعده.

الاهتمام بالأدب :

بدأ الأدب العبري بأدب الرحلات من خلال الحجاج الذاهبين إلى القدس، وتأثر اليهود بالكتب التي ألفها العرب في الجغرافيا والرحلات . لم يعرف الأدب العبري الشعر الموزون المقفى إلا في الدول التي يحكمها المسلمون، انطلاقا من الأندلس. بعد أن نقلوا البحور والأوزان العربية بتفعيلاتها ومسمياتها، ونظم الشعراء اليهود في شتى فنون الشعر وأغراضه. واهتمامهم بالنثر كان أقل، لكن التأثير العربي في هذين الفنين كان واضحا. ويعترف موسى بن عزرا [٦١] في «كتاب المحاضرة والمذاكرة» الذي تناول فيه الشعر والشعراء العرب واليهود باللغة العربية، أنه نقل عن سابقيه ومعاصريه من نقاد الأدب العربي أمثال: قدامة بن جعفر، وابن المعتز وابن رشيق وأبي هلال العسكري، والحاتمي وغيرهم، فيقول: « . . فقد فرش في أكثر فصول هذا الشأن أعلام البيان من

الإسلام، وهم أحق بالكلام في النثر والنظام، كتبا جمة مثل كتاب ابن قدامة في النقد، والبديع لابن المعتز، وحلية المحاضرة للحاتمي، والحالي والعاطل له، والعمدة لابن رشيق، والشعر والشعراء لابن قتيبة وغيرهم». (٦٢) ويشير إلى فصاحة العرب واللسان العربي، فيقول: «. . وكانت الخطب والأشعار بعض أدواتها (أي العرب) وجزء من آلاتها. . ولا منحهم الله علما سوى البيان، ولا هيأ طبعهم للعناية بغير فصاحة اللسان، ولا تفاخرت على غيرها من الأمم والقبائل إلا بإحكام لغتها، ونظم أسجاعها وأراجيزها وأشعارها، عند الري والجدب، ولدى السلم والحرب، وبهذا فخر بعضهم قائلا: لسان العرب بين الألسنة كزمن الربيع بين الأزمنة. وقد أثنى الفيلسوف عليها في بعض رسائله إلى الإسكندر وأوصاه بهم، ووصفهم بسعة المنطق، وذلق اللسان، والمعرفة بالشعر، والتوسع في الممادح والمذام، والمروءة والأنفة، وغير ذلك من الأخلاق التي جبلت عليها. هذه كانت فضيلتهم التي انتحلتها جاهليتها وإسلاميتها، وجرى فضل المنطق فيهم مجرى الطبيعة في الرجال والنساء». (٦٣) ويقربفضل الحضارة العربية على معاصريه من الأدباء والعلماء اليهود، فيقول: «ومن ناحية أخرى كان في هذه البلاد (العربية) أفراد لم يكن لهم نظراء في الأصالة والجلالة، وكانوا فوق الخطباء والشعراء، فهُمْ ومن قدمت ذكرهم انتحلوا صنوفا من العلوم من أفاضل كل عصر، حاشى قرض الشعر المذكور عمن ذكر منهم، انتحلوا صنوفا من العلوم الشرعية والفقهية والآداب العربية والكتابية والصناعة المنطقية والنجومية والهندسية والطبية، كل واحد حسب ما وفق، وكل فريق كيف ما رزق». (٦٤) كما أفرد يهودا الحريزي المقامتين الثالثة والثامنة عشرة للحديث عن فضل العرب على الأدب العبري، والشعراء اليهود .

المظاهر العامة :

لم يقف تأثير الحضارة الإسلامية عند حد الآداب والعلوم والفنون المختلفة، بل تعداه ليشمل الحياة والسلوكيات في مجالات عدة، منها على سبيل المثال :

١. **المظهر الخارجي**: بعد أن عاش اليهود في «الجيتو» الضيق القذر، وفقدوا حاسة الذوق والنظافة في ملابسهم، وكفوا عن الاهتمام بمظهرهم وسلوكياتهم، فرضت عليهم البيئة الإسلامية النظافة والسلوكيات الطيبة، بل احتوت كتبهم التي ألفوها آنذاك فصولا كاملة عن الآداب والسلوك القويم، ونظافة البدن والملبس ورقي الذوق، وأصبحوا يخلعون نعالهم عند مدخل المعبد، (٦٥) تأسيا بما يفعله المسلمون عند دخولهم المساجد، وما إلى ذلك من تصرفات راقية لم يتعودوا عليها من قبل.

٢. **معاملة المرأة**: يقول اليهود أن شريعتهم تنص على أن من حق الزوج أن يفعل بزوجته ما يشاء، كما أن التلمود يهين المرأة ويهدر آدميتها، وليس أدل على ذلك من قول الرجال في الصلاة: «مبارك أنت يا رب إلهنا ملك العالم لأنك لم تخلقني امرأة». وبتأثير الإسلام سمح اليهود للمرأة بالذهاب إلى المعبد وهي محتشمة، وخصص لها مكان في آخره كي لا يراها أحد، عندئذ اضطر اليهود إلى صياغة دعاء تقوله المرأة عندما يقول الرجل دعاءه، ووضع قاب قوسين وبخط صغير في كتب الصلاة لأنه لم يكن له وجود لديهم من قبل، فتقول المرأة: "مبارك أنت يا رب إلهنا ملك العالم الذي خلقني كما شاء» (٦٦).

ولم يكن في مقدور المرأة أن تطلب الطلاق لقسوة زوجها ولتصرفه معها بصورة تتنافى مع الانسانية، ولم يعاقب اليهود من يضرب زوجته إلا من القرن التاسع الميلادي، وفرضوا على الزوج أن يعطيها غذاءها وما يكفي عيشها حتى وهي خارج بيته، بتأثير من «النفقة» عند المسلمين، وبعد ذلك بدأوا في إرغام الزوج الذي يقسو على زوجته على تطليقها.

٣. **الفصل بين الرجال والنساء**: بدأ اليهود في الفصل بين الرجال والنساء في العصر الوسيط تحت الحكم الاسلامي، وقوبل هذا التصرف في البداية باعتراضات من بعضهم لأنهم لم يعتادوا ذلك، ولكن سرعان ما اختفت الاعتراضات كما منع العناق

والتقبيل، ولم يسمح للفتاة بالخروج بمفردها إلا برفقة أحد محارمها، وإن تعذر ذلك فبرفقة فتاة أخرى. ومنعت النساء من الذهاب إلى المعبد بدون خمار، كما حذر الحاخامات من ظهورهن سافرات الوجوه بين الناس، وكلها أمور ليست في اليهودية، بل هي في الإسلام وسلوكيات المسلمين، واستحسنها اليهود فاتبعوها.

٤ . **التأثر بالعادات الشرقية**: كان غطاء الرأس عادة بين شعوب الشرق، وأصبحت بمرور الوقت أمرا دينيا مشددا عند اليهود. ويقول الحاخام سليمان لوريا في هذا الصدد: «. . إنني أتعجب لتعود اليهود تغطية الرأس حتى بدون صلاة، ولا أعرف من أين لهم هذه العادة. الأشراف والأغنياء يسيرون متكبرين ويحذرون من كشف الرأس لا لأنهم أتقياء، ولكن لأنهم يعتقدون أن هذا من الدين اليهودي».

ومجمل القول: كان التسامح الإسلامي ضاربا أطنابه في عهد الخليفة عبد الرحمن الثالث، كما وصلت الحضارة الإسلامية في عهده إلى مراتب عالية، فلا عجب والحالة هذه أن يشمل هذا الازدهار جميع من يقيمون في كنف الدولة الإسلامية، مسلمين ويهود ونصارى. ولقد سجل التاريخ أن العلوم والآداب العربية كانت في ذروتها في تلك الفترة، وأن الوزراء المسلمين قد أخذوا على عاتقهم حمل لواء العلم ومساعدة الكتاب والعلماء والشعراء، ومدهم بالمساعدات المالية، ومنحهم الجوائز وذلك لتحريرهم من القلق لشؤون معيشتهم، والتفرغ للدرس والبحث وتأليف الكتب في مختلف العلوم والفنون والآداب. . . والواقع أن رفاهة الحياة في الأندلس والتعاون والأخوة والمساواة بين المسلمين واليهود فيها، قد جعل وزراء من اليهود، كالوزير إسماعيل ابن النجريلة والوزير حسداي بن شفروط(٦٧)، ووجهاءهم يكرسون الغالي والنفيس لإنعاش الثقافية اليهودية وتفتحها، ويحذون في ذلك حذو المسلمين. . . وكلمة حق يجب أن تقال هي أن علماء اليهود ورؤساءهم لم يكونوا قبل القرن العاشر الميلادي، أو بالأحرى قبل قيام الدولة العربية الإسلامية يهتمون كثيرا بالدراسات الأدبية والاجتماعية، قدر اهتمامهم

بعلوم الدين والتشريع والفقه، وأن دراستهم كانت تجري في نطاق طائفي بحت، وكانوا محصورين في تقاليدهم وحياتهم اليومية في بيئتهم الخاصة، ولم يكن لهم أي اتصال أدبي أو ثقافي مع جيرانهم المسلمين. غير أن تغييرا جذريا إيجابيا قد حدث في حياة اليهود في الأندلس حين أقيمت الدولة العربية الإسلامية الضخمة، وحين هدفت سياسة الخليفة عبد الرحمن الثالث إلى تقريب الطوائف المختلفة في مملكته بعضها من بعض، لتتعاون جميع الطوائف فيما بينها، ولتنصهر في بوتقة من التآخي والتكاتف، والسير بالشعب إلى أسمى مراتب الكمال، وأدى ذلك كله إلى خروج اليهود في الدولة الاسلامية من عزلتهم الثقافية والدينية والاجتماعية، وانطلقوا بكل طاقتهم المادية والمعنوية نحوالاشتراك في الحياة العامة والعلمية والأدبية المتقدمة. ووجدوا المجال الواسع للاطلاع على علوم المسلمين وآدابهم، كما وجدوا الطريق مفتوحا لروابط العلم والأدب والاجتماع بينهم وبين المسلمين، فبدأوا يشتركون في الحياة الاجتماعية، وفي ندوات المسلمين، وجلسوا بين أيديهم يتلقون العلم والمعرفة، ويدرسون اللغة العربية، ويتعلمون القرآن الكريم ويتفقهون فيه، ويشتركون في المناقشات الدينية، ويبدون آراءهم بحرية تامة. ولم يكتف اليهود بمحاكاة المسلمين بما نهجوا عليه في شؤون العلم والأدب والفقه والمعرفة، وإنما أخذوا عنهم الكثير، فترجموا معاني الآيات القرآنية الكريمة إلى لغتهم، وساروا في أبحاث علومهم اللغوية وفقا لطرق البحوث العربية، ولعل أعظم من كل ذلك اندماجهم الكلي في الحياة الاجتماعية في الدولة العربية، والسير في ركابها والاستمتاع بأفضالها. ولقد رأوا في أنفسهم جزءا لا يتجزأ من المجتمع العربي آنذاك، كما رأى فيهم العرب نفس الشيء.

بعد ذلك انطلق نور الحضارة الإسلامية لينير العالم، واستيقظت أوربا من سباتها على ضوئها المبهر، فأخذت تنهل من هذا المعين الحضاري قدر طاقتها، وباختصار نقول: وُلدت الحضارة الأوربية من الحضارة الإسلامية، ولولا الأم ما كانت الابنة.

الحضارة الإسلامية والنهضة الأوربي :

لا شك في أن اللغة هي وسيلة التفاهم الإنساني الأولى، وبها تُنقل الأفكار بين فئات البشر، وهي الوعاء الذي يصب فيه الفكر الإنساني علمه وتجاربه. ولكي ينتقل الفكر الإنساني من جماعة لأخرى، فلا بد من وسيلة تعرفها تلك الجماعة، لذلك كان دور الترجمة عظيما في نقل الحضارات والثقافات والعلوم. فالترجمة وسيلة لنقل المعرفة بكل نواحيها إلى الراغبين في الإفادة منها. وبفضل الترجمة استطاعت الشعوب المتخلفة أن تدخل مجالات التقدم. وقاد المسلمون العالم فكريا، حوالي خمسة قرون مع بداية العصر العباسي، وتفاعل الفكر الأجنبي مع التراث الإسلامي الأصيل، فكانت النهضة العربية الإسلامية العظيمة، ومن ثم انتقالها إلى أوربا.

والترجمة في حد ذاتها غير كافية لحدوث مثل تلك النهضة العلمية عند المسلمين، ما لم تكن متمتعة بحصانة حرية الفكر، ورخاء الدولة الإسلامية، وتفتح حكامها، وتشجيعهم للمشتغلين بالترجمة، وتقديرهم لهم ولعملهم، فكان حنين بن اسحاق، حوالي (٨٧٧م)، يتقاضى من المأمون وزن ما ترجمه ذهبا. وبفضل حسن المعاملة من الخلفاء والأمراء للمترجمين، بغض النظر عن جنسياتهم ومعتقداتهم الدينية، انتقل إلى التراث العربي الإسلامي تراث وحضارات الأمم القديمة العريقة.[٦٨]

ولعل من الأنسب أن نبدأ الحديث عن فضل الحضارة الإسلامية على أوربا بما قاله البروفسور كويلر يونج T. Cuyler Young، وهو رئيس قسم اللغات الشرقية وآدابها بجامعة برنسترن بالولايات المتحدة، في ختام بحثه: The Cultural Contribution of Islam to Christendom (أثر الثقافة الإسلامية في الغرب المسيحي) في ندوة عالمية عن الثقافة الإسلامية التي عقدت في برنستون وواشنطن عام (١٩٥٣م)، إذ ذكّر مسيحيي أوربا المعاصرة بالدّين الثقافي العظيم الذي يدينون به للإسلام، منذ أن كان أجدادهم يسافرون إلى حواضر الإسلام، في الأندلس خاصة، ليتلقوا على أيدي معلميها من المسلمين

الفنون والعلوم وفلسفة الحياة، وفي جملة ذلك التراث الكلاسيكي القديم الذي أحسن الإسلام رعايته، وصانه من الضياع، حتى استطاعت أوربا أن تسترده وترعاه. (٦٩)

كان تأثير العرب في الغرب عظيما، فأوربا مدينة حقًا للعرب بحضارتها، وتأثيرهم في الشرق لم يكن أقل منه في الغرب، فبدأ في الشرق كبيرا في مجالات الدين واللغة والفنون، أما في الغرب فقد كان بالغا في المجالات العلمية والخلقية والأدبية. ولنا أن ندرك حجم التأثير في الغرب إذا عرفنا حالة أوربا عندما أَدْخَل العرب حضارتهم إليها. فبينما كانت الحضارة في الأندلس ساطعة، كان في أوربا نبلاء متوحشون يفخرون بأنهم لا يعرفون القراءة والكتابة. ودامت هذه الهمجية في أوربا زمنا طويلا، ولم تظهر ميلا للعلم إلا في القرنين الحادي عشر والثاني عشر، عندما ظهر في أوربا رجال رغبوا في إزاحة الجهل عنهم، فتوجهوا نحو العرب الذين كانوا أئمة العلم بلا منازع. (٧٠)

تهيأ للعرب بفضل حركة الترجمة الواسعة تراث الطب القديم، فدرسوه واستوعبوه، ورتبوه أبوابا وفصولا. وكشفوا عن الكثير من مواضع الضعف والأخطاء، وخلال ذلك أضافوا إليه ثروة من الحقائق التي توصلوا إليها من دراساتهم التجريبية. وكان في مقدمة هؤلاء: أبو بكر محمد بن زكريا الرازي، الملقب بجالينوس العرب، الذي كان يمزج بين ما يقتبسه من كتب طبية وبين خبراته الشخصية، في مؤلفاته وفي مقدمتها «الحاوي». وأبو علي عبد الله بن سينا، الذي كان يسمى أبقراط العرب، الذي استوعب ونسق وبوّب ما كتبه الأقدمين، وزاد عليه وضوحا ودقة، ووضعه في كتابه «القانون»، الذي يعتبر معجما في فروع الطب، والذي اعتمدت عليه أوربا كأحد المصادر الكبرى حتى مطلع العصر الحديث. (٧١) ومن الخطأ الاعتقاد بأنهم كانوا متلقين فقط، بل كانوا يضيفون ويكتشفون، ودليلنا على ذلك عالمان عربيان قد وفقهما الله إلى اكتشاف الدورة الدموية وهما: علي بن عباس المجوسي (٩٩٤م) وابن نفيس القرشي المصري (١٢٨٨م). (٧٢) وعلى نفس المنوال سارت الأمور في العلوم الأخرى بشتى أنواعها.

انتقلت الحضارة الإسلامية العربية إلى أوربا من عدة طرق، نشأت من احتكاك الغرب بالشرق، أهمها:

حركة الترجمة في الأندلس: لما بهرت ثقافة العرب ومؤلفات علمائهم في الفلسفة والأدب والطب والرياضيات والفلك، الثقافة الأوربية الناشئة آنذاك، أراد رئيس أساقفة طليطلة، الذي كان يجيد العربية، أن يجعل الفلسفة والعلوم العربية في متناول المسيحيين الأوربيين، فأسس في طليطلة مدرسة للمترجمين، وعهد إليها بترجمة أهم المؤلفات الفلسفية والعلمية العربية إلى اللغة اللاتينية، فترجمت كثير من النسخ العربية لمؤلفات أرسطو، وكذا شروحها العربية، ومختصرات الفارابي وابن سينا. ولم تقتصر الترجمة على مؤلفات علماء العرب إلى اللغة اللاتينية، بل ترجمت أيضا كتب علماء اليونان التي كان العرب قد ترجموها إلى العربية. ولم تُعرف كتب العالم اليوناني القديم إلا عن طريق اللغة العربية، وبفضل هذه التراجم، اطّلعت أوربا على محتويات كتب اليونان التي ضاعت أصولها. وينبغي على العالم أن يعترف للعرب بجميلهم في إنقاذ هذه الكنوز الثمينة اعترافا أبديا. (٧٣)

حركة الترجمة في صقلية: أصبح فردريك الثاني امبراطورا في سنة ١٢١٥م، وكان عاشقا لحضارة العرب فتشبه بهم في عاداته وملبسه وأساليب حياته، وكان معجبا أشد الإعجاب بالفلاسفة العرب فقرأ كتبهم في أصولها العربية التي كان يعرفها، فأسس في نابولي سنة ١٢٢٤م جامعة جعل منها أكاديمية لنقل العلوم العربية إلى العالم الغربي، وسرعان ما أضحت مركز الاهتمام بالثقافة العربية، وفيها وضعت ترجمات مختلفة من العربية إلى اللاتينية والعبرية، كما شجع المترجمين على الانتقال إلى طليطلة للترجمة هناك، وبتشجيعه ذهب ميخائيل سكوت إليها عام (١٢١٧م) وترجم الكثير من الكتب العربية، منها شروح ابن رشد لأرسطو. (٧٤)

اهتم فردريك الثاني بمدرسة سالرنو التي تخصصت في الطب، وأضحت كتب العرب الطبيةمصادر دارسي الطب في أوربا حتى مطالع العصور الحديثة. وكانت صقلية

تنهل من ينابيع عربية ولاتينية ويونانية، لكن الصدارة في العلوم عامة، وفي الطب خاصة كانت لثقافة العرب. (٧٥) أما القلعة الحقيقية للفلسفة الرشدية فكانت جامعة بولونيا وشقيقتها جامعة بادوا، ومنهما انتشر تأثير الفلسفة الرشدية في جميع أنحاء شمالي إيطاليا بما في ذلك البندقية، واستمر هذا التأثير حتى نهاية القرن السابع عشر الميلادي. (٧٦)

الحروب الصليبية: أثار اتصال الغربيين بالشرق في الحروب الصليبية دهشتهم بازدهار الحضارة العربية وإعجابهم بتقدم العلوم ونضج أهلها، ومكن من تأثير العلم العربي في قليل من المفكرين الذين نقلوا إلى اللاتينية بعضًا من كتب العرب. وفي حقيقة الأمر لم تصل الحروب الصليبية بالترجمة إلى نفس درجةحركة الترجمة في الأندلس أو في صقلية، على الرغم من أنهم كانوا يدهشون لبراعة الأطباء العرب، وربما يرجع ذلك إلى أن هؤلاء الغربيين كان همهم الانتصار والاستحواذ على البلاد، فضلا عن معظمهم كانوا من أهل الحرف الذين تنقصهم الثقافة. (٧٧)

هكذا كانت الترجمة ولا تزال هي الوسيلة لنقل الآراء والأفكار والثقافات المختلفة من لغة لأخرى، والمترجمون هم الوسطاء بين الشعوب التي اختلفت لغاتها. ولعبت الترجمة دورا كبيرا في تاريخ الفكر الإنساني، في العصور الوسطى بصفة خاصة، ففي ذلك الوقت وصلت الحضارة العربية الإسلامية ذروتها، وحققت انتصارات علمية وأدبية في وقت كان العالم كله في جهل وتخلف. وعلى الرغم من أن الذين يعرفون اللغات الأجنبية لم يكونوا بالكثرة المطلوبة، إلا أن العرب قاموا بدور خطير في القرنين الحادي عشر والثاني عشر الميلاديين في نقل الثقافة العربية والتراث الإسلامي إلى أوربا، وخاصة الطب والفلسفة والفلك والرياضيات. واستطاع اليهود الذين يتحدثون العربية في الأندلس أن يؤثروا في الغرب اللاتيني عن طريق جنوب إيطاليا وصقلية وأسبانيا، ومنها انتشرت الترجمات فتأثرت بها المدارس الغربية إلى حد كبير، واستمرت الترجمة من العربية نشيطة حتى بعد أن انحسرت اللغة العربية بعد الغزو المسيحي للأندلس. (٧٨)

واتضح لنا من الدراسة أن اليهود كانوا أول الذين أفادوا تراثهم وأثروا فكرهم، بما نقلوه عن الحضارة العربية الإسلامية، بحكم عيشهم بين العرب. وقاموا بعد ذلك بالترجمة من العربية إلى العبرية، واتخذها كثير منهم مهنة، فكانت هناك أسر بالكامل تحترف الترجمة، كعائلة تبون وعائلة قمحي، في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين. حيث وجدوا تشجيعا من الرؤساء، كما كانت الرغبة قوية لدى اليهود الذين لا يعرفون العربية في التعرف على هذا الفكر، وليس أمامهم إلا أن يقرأوه مترجما، فكان هذا دافعا قويا لترجمة كثير من مؤلفات المسلمين واليهود التي دونت بالعربية في الأندلس. (٧٩)

بعد ذلك تأتي الاستفادة العلمية والفكرية لأوربا من الفكر والعلوم العربية، إما بالدراسة في معاقل العلم العربي الإسلامي فيذهب إلى طليطلة أو قرطبة، إذ لم يكن في العالم حينئذ أقطار يمكن الدراسة فيها، ما عدا الشرق الإسلامي، إلا الأندلس، ولا نستطيع أن نذكر قبل القرن الخامس عشر الميلادي عالما أوربيا ابتكر شيئًا غير استنساخ كتب العرب. والعرب هم الذين فتحوا لأوربا، بحضارتهم وعلمهم، ما كانت تجهله من المعارف العلمية والأدبية والفلسفية، فكانوا معلمين وأئمة لها ستة قرون. (٨٠)

الهوامش

(١) وهبة، مجدي. والمهندس، كامل. معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب. بيروت: مكتبة لبنان، ط٢، مادة «حضارة». وانظر أيضا:

D. Josefh A. Leighton. The Field of Philosophy, New York, London, Appleton, Century Company. Fourth edition, 1930, pp. 13-32, 5.

(٢) فيشر، ا، ل. تاريخ أوربا، العصور الوسطى. ترجمة محمد زيادة والسيد العريبي. القاهرة: دار المعارف، ط٦، ١٩٧٦م. ص٦١.

(٣) تاريخ أوربا، العصور الوسطى. ط٦، ١٩٧٦م. ص٦٣.

(٤) שיפמן، מנחם. "בכורים". וילנה: הוצאה 11، 1923. "חיי היהודים בימי הביניים"، מאת דוד ילין، עמוד 748 (شيفمان، مناحم. «بكّوريم»، حياة اليهود في العصر الوسيط. ص ٧٤٨).

(٥) אוצר ישראל אנציקלופדיה. לונדון: 1935. חלק שביעי، עמוד 259. (دائرة المعارف العبرية «أوتسار يسرائيل». لندن: ١٩٣٥م. الجزء السابع، ص ٢٥٩).

(٦) "בכורים". חיי היהודים בימי הביניים. ע' 761. «بكّوريم». حياة اليهود في العصر الوسيط، ص ٧٦١).

(٧) אוצר ישראל אנציקלופדיה. חלק שביעי، עמוד 259. (دائرة المعارف العبرية «أوتسار يسرائيل» الجزء السابع، ص ٢٥٩).

(٨) موسى بن ميمون الأندلسي القرطبي. دلالة الحائرين. عارضه بأصوله العربية والعبرية دكتور حسين آتاي. القاهرة: مكتبة الثقافية الدينية، د. ت. ص ٢٥ من المقدمة.

(٩) Parkes, Jeams. A History of the Jewish People. London: Penguin Books, 1964. p.266.

(١٠) جارودي، روجيه. فلسطين أرض الرسالات الإلهية. ترجمة وتعليق د. عبدالصبور شاهين. القاهرة: مكتبة التراث، ١٩٨٦م. ص ص ١٩٤، ٢٠٣ـ٢٠٤.

(١١) القوصي، عطية. اليهود في ظل الحضارة الإسلامية. القاهرة: ١٩٧٨م. ص ص ٢٨-٢٩.

(١٢) ولد بالأندلس في النصف الثاني من القرن الثاني عشر الميلادي. عاش في نهاية ذلك القرن في عدد من مدن بروڤانس. سافر حوالي سنة ١٢١٥م إلى دول الشرق وعاش في مصر وفلسطين وسوريا والعراق. كان متمكنا من العربية والعبرية، وكان ينقل كل ما يكتبه العرب إلى اللغة العبرية. اشتهر بمقاماته العبرية التي تناول فيها تاريخ الأدب العربي والعبري، وموضوعات أدبية أخرى. توفي قبل عام ١٢٣٥م. (سلام. شعبان محمد. الأثر العربي في الشعر العبري، في البحور والأوزان. القاهرة: دار الهاني، ١٩٨١م. ص ص١٦٨ـ١٦٩).

(١٣) أي العرب، وهي تسمية شاعت في العصر الوسيط بين اليهود.

(١٤) هكذا يسمي اليهود النصارى.

(١٥) سنة ٤٩٥٠ حسب التقويم العبري تقابل سنة ١١٩٠م. ولكي نعرف السنة الميلادية المقابلة للسنة العبرية نطرح منها رقم ٣٧٦٠.

(١٦) أبناء إسرائيل.

(١٧) الحريزي، رابي يهودا. «تحكموني». تل أبيب: دار نشر المؤلفات الأدبية، ١٩٥٢م. ص ص ٢٤٧ـ٢٤٨. (אלחריזי، רבי יהודה. " תחכמוני ". תל אביב: הוצאת מחברות לספרות. 1952. עמודים 247 – 248).

(١٨) السيوطي. الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير. القاهرة: المطبعة الخيرية، ١٣٠٦هـ. ج٢، ص١٦٢.

(١٩) السيوطي. الجامع الصغير. ج٢، ص١٤٠.

(٢٠) أبو داود. سنن أبي داود. تعليق محمد محيي الدين عبد الحميد. القاهرة: د.ت. ج٣، ص ص ١٧٠-١٧١.

(٢١) الوقاد، محاسن محمد. اليهود في مصر المملوكية في ضوء وثائق الجنيزة. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٩م. ص ١٣٢.

(٢٢) البقرة/ ١٠٩.

(٢٣) العنكبوت/ ٤٦.

(٢٤) كامل، عبد العزيز. الإسلام والعروبة في عالم متغير. الكويت: مطبعة حكومة الكويت، ١٩٨٩م. ص ص١٥١-١٥٢.

(٢٥) *תחכמוני*. מחברת 18، עמוד 182. (تحكموني. المقامة الثامنة عشر، ص١٨٢).

(٢٦) هو صمويل اللاوي بن يوسف بن النجريلة، ويلقب بالناجيد. ولد في قرطبة سنة ٩٩٣م، وفرّ منها إلى مَلَقَه عقب إغارة البربر عليها، وهناك استطاع أن يحظى مكانة عالية. وقد لعب الحظ دورا كبيرا في حياته عندما بدأ الخلاف حول من يتولى المُلْك عقب وفاة ملك غرناطة، إذ أيد صمويل الابن الأصغر للملك، بينما أيد الآخرون الابن الأكبر. ولم ينس باديس، فضل صمويل الناجيد عندما تولى الحكم فعيّنه وزيرا وكاتبا ورئيسا للحكومة. واستطاع أن يدير شئون الدولة الداخلية. كر كثيرا من وقته للعلوم والأدب إلى جانب اهتمامه بشئون الدولة. له أعمال لغوية، وتفاسير للعهد القديم. له قدرة عظيمة على ارتجال الشعر. و الأثر العربي واضح في كثير من أشعار الملاحم. (الأثر العربي في الشعر العبري، البحور والأوزان. ١٩٨٦م. ص ص١٦١-١٦٣).

(٢٧) آل عمران/ ٥٤.

(٢٨) ירדן، דב. *דיואן שמואל הנגיד*، בן תהלים. ירושלים: הברו יוניון קולג פרס، 1966.

(يردين، دوف. ديوان شموئيل هناجيد، بن تهلّيم. القدس: هبْرو يونيون كوليج پرس، ١٩٦٦م)

(٢٩) الأعراف/ ١٣٧.

(٣٠) شعشوع، سليم. العصر الذهبي. شفا عمرو: دار المشرق للترجمة والطباعة والنشر، ط ١، ١٩٧٩م. ص ١٣٠.

(٣١) الجمعة / ٥ .

(٣٢) תחכמוני . ע' 412 (تحكموني . ص ٤١٢).

(٣٣) בן תהלים . ע' 158 .(بن تهيليم . ص ١٥٨).

(٣٤) לוין ـ ישראל . על מות . תל אביב : החוג לספרות עברית ، אוניברסיטת תל אביב . ע' 203 . (لڤين ، إسرائيل . عل ماڤت . تل أڤيڤ : قسم الأدب العبري ، الجامعة العبرية) .

(٣٥) ديوان المتنبي . المكتبة الثقافية ، بيروت . ص ٥٧١ .

(٣٦) العصر الذهبي . ص ١٣١ .

(٣٧) سلاَّم ، شعبان محمد . الصور والأفكار العربية في الشعر العبري الأندلسي . القاهرة : دار الهاني للطباعة ، ١٩٨٦م . ص ص ٣٦ - ٤١ .

(٣٨) هو أبو الوليد مروان بن جناح القرطبي ، أو يونا بن جناح . اشتهر في مجال علوم اللغة العبرية وأصواتها ونحوها وصرفها وتراكيبها ، ودلالات ألفاظها . ألف «كتاب المستلحق» ، و«رسالة التنبيه» ، و«كتاب التقريب والتسهيل» ، و«كتاب التسوية» ، و«كتاب التشوير» ، و«كتاب التنقيح» وهو جزآن : الجزء الأول «كتاب اللمع» ، والثاني «كتاب الأصول» وكلها باللغة العربية ، وضمَّنها الكثير من القضايا اللغوية ، مستعينا بشواهد من العهد القديم والمشنا ، وقواعد العربية والسريانية . (انظر : أبا الوليد مروان بن جناح القرطبي : كتاب اللمع . نشر يوسف ديرينبرج ، بدون دار نشر ، د . ت . مقدمة المؤلف ص ص ٨ ، ١٠ ، ١٦ ، ١٨) .

(٣٩) (רשב"ג) ר' שלמה אִבְן גַּבִירוֹן ، يعرف أيضا باسمه العربي أبو أيوب سليمان بن يحيى . ولد بين عامي ١٠٢١م و١٠٢٢م في مَلَقَه ، وأقام معظم حياته في سرقسطة بعد خراب قرطبة . تدل أغلب أعماله على الحكمة والذكاء على الرغم من عمره القصير . نظم بعض المراثي في وفاة أبيه وبعض المشاهير . لم يرض ابن جبيرول بآراء سابقيه ، لكنه أعاد دراستها من جديد ، ودرس بعض الآراء الأفلاطونية التي وصلت إلى الأندلس في رداء عربي ، وعلى ضوئها أراد أن يوضح بعض

المشكلات العميقة مثل: المادة والشكل وأصل الوجود. وأثارت أبحاثه في الغيبيات حفيظة يهود سرقسطة وعلى رأسهم ابن جناح، اللغوي الشهير. (انظر: الأثر العربي في البحور والأوزان، ص ص١٥٨ـ ١٦٠.

(٤٠) بالينثيا، آنخل جونثالث. تاريخ الفكر الأندلسي. ترجمة حسين مؤنس. القاهرة: ط ١، ص ٤٩٦.

(٤١) أبو عمر يوسف بن يعقوب بن صديق. ولد في قرطبة حوالي عام ١٠٧٥م على الأكثر، ومات هناك عام ١١٤٩م. كان عالما بالثقافة العربية ومتفقها في الدين الإسلامي. له مؤلفات باللغة العربية. تظهر النزعة الفلسفية في أشعاره. (انظر: العصر الذهبي. ص ص ٦٧ـ٦٩).

(٤٢) (ריה"ל) יְהוּדָה הַלֵּוִי، يعرف أيضا باسم أبو الحسن اللاوي. تضاربت الأقوال حول تاريخ ميلاده، فيقول شيرمان أنه ولد سنة ١٠٧٥م على الأكثر. وفي دائرة معارف אוצר ישראל أنه ولد حوالي سنة ١٠٨٥م في طليطلة. درس على إسحاق الفاسي رئيس المدرسة الدينية «اليشيفا» في اليسانه، ودرس الطب والمنطق والفلسفة واللغة العربية. يعد من كبار الشعراء اليهود في عصره ممن لهم بصمات واضحة. كتب في شتى الأغراض الشعرية. (انظر: الأثر العربي في البحور والأوزان، ص ص ١٦٧-١٦٨).

(٤٣) דובנוב، שמעון. "קורות העברים". ורשה: 1927. עמודים 49 -50.

(دوڤنوف، شمعون. تاريخ العبريين. وارسو: ١٩٢٧م. ص ص ٤٩-٥٠).

(٤٤) ولد في طليطلة سنة ١١١٠م، ومات سنة ١١٨٠م، وهو أحد العلماء المشهورين في الجماعة اليهودية الأندلسية في النصف الأول من القرن الثاني عشر، ويشغل مكانا مهمًا في تاريخ الفلسفة اليهودية. (هنداوي، إبراهيم موسى. الأثر العربي في الفكر اليهودي، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٣م. ص١٥٣).

(٤٥) (רמב"ם) רבי משה בן מימון اسمه العربي أبو عمران موسى بن ميمون بن عبد الله. ولد في قرطبة عام ١١٣٥م ومات بالقاهرة عام ١٢٠٤م. تأثر كثيرا بالحضارة الإسلامية

والفكر الإسلامي. له مؤلفات باللغة العربية منها تفسيره للمشنا وسماه «السراج». له مؤلفات كثيرة في الطب والفلسفة واليهودية باللغتين العربية والعبرية. (انظر: الأثر العربي في الفكر اليهودي. ص ص ١٥٤-١٥٧).

(٤٦) دلالة الحائرين. ص ٢٨ من المقدمة.

(٤٧) ابن خلدون، عبد الرحمن. مقدمة ابن خلدون. القاهرة: دار الشعب. د. ت. ص ص ٤١٠-٤١٨.

(٤٨) اشتهر باسم سعديا جاءون(٨٩٢م في مدينة الفيوم بمصر، ٩٤٢م بغداد)، يهودي رباني، كان من أشهر الجاءونيم بالعراق. اعتبره اليهود ممثل العصر الجاءوني لغزارة نتاجه الفكري وتنوعه. من أشهر كتاباته كتاب «الأمانات والاعتقادات» وهوكتاب أدبي ديني فلسفي، وكتاب «اللغة» ضمنه قواعد العبرية متأثرا باللغويين العرب، وكتاب «تفسير السبعين لفظة المفردة» الذي عده الباحثون كتابا في الدراسات اللغوية المقارنة. ألف «الإجرون הָאֶגְרוֹן» أي جامع الألفاظ ورتب فيه الكلمات العبرية وفقا لحروف بداية الكلمات، ووفقا لحروف نهاية الكلمات. ترجم بعض أسفار العهد القديم إلى العربية وعلق عليها. نظم قصيدتين بالعربية والعبرية في الصلوات اليهودية. (انظر: שמעון רבידוביץ: *עיונים במחשבת ישראל*, כרך ראשון, חלק שני "סעדיה גאון", עמ' 157-159. وأيضا: Isaac, Husik. Ahistory of Mediaeval Philosophy. New York: Atemple Book, 1979, p. 45.

(٤٩) ابن شمعون، حاي. الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية للإسرائيليين. مصر: مطبعة كوهين وروزنتال، ١٩١٢م. ص ١٢٩.

(٥٠) الأثر العربي في الفكر اليهودي. ص١٥٦.

(٥١) الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية للإسرائيليين. المقدمة، ص (ي).

(٥٢) ظاظا، حسن. الفكر الديني الإسرائيلي، أطواره ومذاهبه. القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية، ١٩٧١م. ص ص ١٥٧-١٦٤.

(٥٣) يسمون بهذا الاسم لأنهم يؤمنون بالمقرا - وهي التسمية العبرية للعهد القديم - أي «المقروء»، ويرفضون المرويات الشفوية والعنعنات التي تناقلها «التناءون» وهم علماء المشنا، و«الأمورائيون» وهم علماء التلمود، وكفرت بها، وجعلت مرجعها الوحيد في الدين النص المقدس المكتوب والمسمى «المقرا» (العهد القديم)، فأصبح أتباعها يسمون لهذا السبب القرائين. وفرقة السامرة تؤمن بأسفار موسى الخمسة التي تسمى التوراة فقط، ويضيفون إليها سفر يوشع بن نون، ولا يؤمنون ببقية أسفار العهد القديم. أما الربانيون فإن المشنا والتلمود لهما عندهم نفس قدسية المقرا. ومن هنا نشأت المشاكل العظيمة بينهم وبين القرائين. (انظر: الفكر الديني الإسرائيلي، أطواره ومذاهبه. ص ٢٩٥).

(٥٤) الأثر العربي في الفكر اليهودي. ص١٥٩.

(٥٥) دلالة الحائرين. ص ٢٩ (المقدمة).

(٥٦) ولد في فاس سنة ٩٤٥م. انتقل إلى قرطبة سنة ٩٦٠م ومات بها سنة ١٠٠٠م. اشتهر في قرطبة باسم أبو زكريا يحيى بن داود حيوج. نشأ في بيئة عربيةثرية بعلومها اللغوية والأدبية والفكرية المتنوعة. اهتم بعلوم اللغة العبرية متأثرا بالنحاة العرب. عكف على البحث في جذور اللغة. أهم كتبه: «كتاب التنقيط» و«كتاب الأفعال ذوات حروف اللين»، وكتاب «الأفعال ذوات المثلين»، و«كتاب النطف» (ד"ר ישראל צינברג: *תולדות ספרות ישראל*، כרך ראשון، הוצאת יוסף שרברם בע"מ، תל אביב، 1956، עמ' 24).

(٥٧) انظر: حيوج، أبو زكريا يحيى بن داود الناسي. كتاب الأفعال ذوات حروف اللين، وكتاب الأفعال ذوات المثلين. طبع لندن ١٨٩٧م.

(٥٨) الأثر العربي في الفكر اليهودي. ص١٢.

(٥٩) *ספר העיונים והדיונים*، ע' 56. (كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص٥٦).

(٦٠) *קורות העברים*. ע' 41 (تاريخ العبريين. ص٤١). وأيضا: Encyclopaedia Judaica

(٦١) (רמב"ע) רבי משה בן עזרא ، ويعرف باسمه العربي أبو هارون موسى بن يعقوب بن عزرا. ولد في غرناطه سنة ١٠٥٥م على الأكثر، ومات في أسبانيا المسيحية فيما بين ١١٣٥م، و١١٤٠م. شاعر وأول ناقد أدب من اليهود اشتهر بالمقارنات الأدبية بين العربية والعبرية. من أشهر مؤلفاته: «كتاب المحاضرة والمذاكرة» في المقارنة الأدبية باللغة العربية، وديوانه الذي يضم أشعاره ونشر في تل أبيب سنة١٩٢٨م. له أشعار دينية في التوبة والندم لذلك اشتهر بأنه شاعر الغفرانات. له قطعة شعرية من عشرة أقسام وتضم ١٢٠٠ بيت وتسمى «العقد» הענק و רשי״ם) (انظر: .Waxman. Ahistory of Jewish Literature .V.1, pp 622-722) .

(٦٢) הלקין، אברהם שלמה. ספר העיונים והדיונים. ירושלים: הוצאת מקיצי נרדמים، 1975. ע' 4.
(هلكين، أڤراهام شلومو. كتاب المحاضرة والمذاكرة. القدس: نشر مكيتسي نرداميم، ١٩٧٥م، ص٤).

(٦٣) ספר העיונים והדיונים، ע' 29 (كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص٢٩).

(٦٤) שם، ע' 80. (المرجع السابق، ص٨٠). وأيضا: الأثر العربي في الشعر العبري، في البحور والأوزان. ص ٥٦.

(٦٥) שיפמן، פינחס. "בכורים، חיי היהודים בימי הביניים. מאת: דוד ילין. ירושלים: עמוד 746
(بنحاس، شيفمان. «بكوريم»: حياة اليهود في العصر الوسيط. ديڤيد يلين. القدس: ص ٧٤٦).

(٦٦) אנשים אומרים: " ברוך אתה יי אלהינו מלך העולם שלא עשני אשה". הנשים אומרות: " ברוך אתה יי אלהינו מלך העולם שעשני כרצונו". يقول الرجال: «مبارك أنت يا رب إلهنا ملك العالم لأنك لم تخلقني امرأة». وتقول النساء: «مبارك أنت يا رب إلهنا ملك العالم الذي خلقني كما شاء» תפילה שחרית יום כיפור. פאריס 4-19. עמוד 20. .

(٦٧) هو إسحاق بن عزرا بن شفروط، أو أبو يوسف حسداي بن إسحق بن عزرا بن شفروط. ولد حوالي سنة ٩١٥م في قرطبة، وعاش فيها ودرس الطب ومارسه.

أنشأ مدرسة للدراسات اليهودية، وعين حاخام أكبر ليهود الأندلس. كان عالما وطبيبا في عهد الملك عبد الرحمن الناصر وابنه الحكم، واشتهر بترجمة كتاب ديسقوريدس عن الأعشاب الطبية من اليونانية إلى العربية، وهو الكتاب الذي أهدى قيصر الروم نسخة منه إلى الملك عبد الرحمن الناصر. (انظر: عبدالمجيد، محمد بحر: اليهود في الأندلس، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، المكتبة الثقافية، العدد ٢٣٧، القاهرة ١٩٧٠م، ص ص ٢٢-٢٤).

(٦٨) في تراثنا العربي الإسلامي. ص٨٩.

(٦٩) في تراثنا العربي الإسلامي. ص٦١.

(٧٠) Gustave Le Bon. La Civilization des Arabes.P.614. نقلا عن: مآثر العرب على الحضارة الأوربية. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، د.ت. ص٦٤.

(٧١) في تراثنا العربي الإسلامي. ص١٣٠.

(٧٢) المصدر السابق. ص١٤١.

(٧٣) مآثر العرب على الحضارة الأوربية. ص ص٦٥-٦٧.

(٧٤) انظر: في تراثنا العربي الإسلامي. ص١٥٤. و مآثر العرب على الحضارة الأوربية. ص ص٧٤-٧٥.

(٧٥) في تراثنا العربي الإسلامي. ص١٥٤.

(٧٦) مآثر العرب على الحضارة الأوربية. ص ٧٦.

(٧٧) في تراثنا العربي الإسلامي. ص١٥٣.

(٧٨) الأثر العربي في الفكر اليهودي. ص ١٨٣.

(٧٩) المصدر السابق. ص ١٨٤.

(٨٠) مآثر العرب على الحضارة الأوربية. ص ص ٦١-٦٣.

المراجع

المراجع العربية :

١ . القرآن الكريم .

٢ . ابن خلدون ، عبد الرحمن . مقدمة ابن خلدون . القاهرة : دار الشعب . د . ت .

٣ . ابن شمعون ، حاي . الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية للإسرائيليين . مصر : مطبعة كوهين وروزنتال ، ١٩١٢م .

٤ . أبو داود . سنن أبو داود . تعليق محمد محيي الدين عبد الحميد . القاهرة : د . ت .

٥ . أبو الوليد مروان بن جناح القرطبي : كتاب اللمع . نشر يوسف ديرينبرج ، بدون دار نشر ، د . ت .

٦ . بالينثيا ، آنخل جونثالث . تاريخ الفكر الأندلسي . ترجمة حسين مؤنس . القاهرة : د . ت .

٧ . جارودي ، روچيه . فلسطين أرض الرسالات الإلهية . ترجمة وتعليق د . عبد الصبور شاهين . القاهرة : مكتبة التراث ، ١٩٨٦م .

٨ . الحريزي ، رابي يهودا . . تل أبيب : دار نشر المؤلفات الأدبية ، ١٩٥٢م .

٩ . حيوج ، أبو زكريا يحيى بن داود الناسي . كتاب الأفعال ذوات حروف اللين ، وكتاب الأفعال ذوات المثلين . طبع لندن ١٨٩٧م .

١٠ . دائرة المعارف العبرية «أوتسار يسرائيل» . لندن : ١٩٣٥م .

١١ . ديوان المتنبي . بيروت : المكتبة الثقافية ، د . ت .

١٢ . سلام . شعبان محمد . الأثر العربي في الشعر العبري ، في البحور والأوزان . القاهرة : دار الهاني ، ١٩٨١م .

١٣ . سلاَّم، شعبان محمد. الصور والأفكار العربية في الشعر العبري الأندلسي.ـ القاهـرة: دار الهاني للطباعة، ١٩٨٦م.

١٤ . السيوطي. الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير. القاهرة: المطبعة الخيرية، ١٣٠٦هـ.

١٥ . شعشوع، سليم. العصر الذهبي. شفا عمرو: دار المشرق للترجمة والطباعة والنشر، ط١ ١٩٧٩م، وط ٢، ١٩٩٠م.

١٦ . الطويل، توفيق. في تراثنا العربي الإسلامي. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، مارس ١٩٨٥م.

١٧ . ظاظا، حسن. الفكر الديني الإسرائيلي، أطواره ومذاهبه. القاهرة: معهد البحوث والدراسات

العربية، ١٩٧١م.

١٨- عبد المجيد، محمد بحر: اليهود في الأندلس. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، المكتبة الثقافية، ١٩٧٠م.

١٩ . فيشر، أ، ل. تاريخ أوربا، العصور الوسطى. ترجمة محمد زيادة والسيد العريبي. القاهرة: دار المعارف، ط٦، ١٩٧٦م.

٢٠ . القوصي، عطية. اليهود في ظل الحضارة الإسلامية. القاهرة: ١٩٧٨م.

٢١ . كامل، عبد العزيز. الإسلام والعروبة في عالم متغير. الكويت: مطبعة حكـومة الكويت، ١٩٨٩م.

٢٢ . مظهر، جلال. مآثر العرب على الحضارة الأوربية. القاهرة: مكتبة الإنجلو المصرية، د.ت.

٢٣ . موسى بن ميمون الأندلسي القرطبي . دلالة الحائرين . عارضه بأصوله العربية والعبرية دكتور حسين آتاي . القاهرة : مكتبة الثقافية الدينية ، د . ت .

٢٤ . هنداوي ، إبراهيم موسى . الأثر العربي في الفكراليهودي ، القاهرة : مكتبة الإنجلو المصرية ، ١٩٦٣م .

٢٥ . الوقاد ، محاسن محمد . اليهود في مصر المملوكية في ضوء وثائق الجنيزة . القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٩٩م .

٢٦ . وهبة ، مجدي . والمهندس ، كامل . معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب . بيروت : مكتبة لبنان ، ط٢ .

ثانيا : المراجع العبرية :

1- אלחריזי، רבי יהודה. " *תחכמוני* " . תל אביב : הוצאת מחברות לספרות . 1952 .

2- ירדן ، דב. *דיואן שמואל הנגיד* ، בן תהלים. ירושלים : הברו יוניון קולג פרס، 1966 .

3- לוין، ישראל . *על מות* . תל אביב : החוג לספרות עברית، אוניברסיטת תל אביב . ע' 203 .

4- דובנוב، שמעון . " *קורות העברים* " . ורשה : 1927 .

5- שמעון רבידוביץ: *עיונים במחשבת ישראל*, כרך ראשון, חלק שני "סעדיה גאון".

6- צינברג، ישראל: *תולדות ספרות ישראל* . כרך ראשון، הוצאת יוסף שרברם בע"מ، תל אביב، 1956 .

7- הלקין، אברהם שלמה. *ספר העיונים והדיונים*. ירושלים : הוצאת מקיצי נרדמים، 1975 .

8- שיפמן، מנחם. " בכורים " . וילנה : הוצאה 11، " חיי היהודים בימי הביניים " ، מאת דוד ילין. 1923 .

9 - אוצר ישראל אנציקלופדיה. לונדון : 1935.

ثالثا : المراجع الإنجليزية :

1. D.Joseph A. Leighton. The Field of Philosophy, New York, London: Appleton, Century Company. Fourth edition, 1930.
2. Encyclopaedia Judaica.
3. Isaac, Husik.h istory of Mediaeval Philosophy. .New York: Atemple Book,1979.
4. Parkes, Jeams. A History of the Jewish People. London: Penguin Books 1964.
5. Waxman,Meyer. Ahistory of Jewish Literature.Bloch publishing co. The Jewish Book Concern. New York, Second Edition, 1938.

الجدل الديني في الأندلس سمة من سمات حوار الحضارات

د. عبدالله بن إبراهيم العسكر (*)

المستخلص

الجدل الديني بين معتنقي الديانات السماوية أو غيرها سمة من سمات حوار الحضارات، بل هو يأتي في الذروة من بين موضوعات كثيرة يدور بشأنها التحارو والمناظرة، ذلك أن لا شيء - حقًا - يفرّق الأمم شيعًا وفرقًا متنافرة مثل معتقدات بعض الفرق الدينية التي تنحو منحى التطرف والعنف، من هنا جاءت مقولة: (أن أكثر المناظرات صعوبة هي ما تتعلق بالدين أو المذهب) ولعل مصطلح (التعصب) عند إطلاقه دون تقييد لا يذهب إلا للتعصب الديني الضيق. ومع هذا يظل الدين هو أكثر ما دار حوله وبشأنه معظم الحوارات التي سجلها لنا التاريخ، ومن هنا يظل الحوار الديني هو المفتاح الحقيقي لمعظم المشكلات التي عرفها وعاناها المسلمون في حياتهم، والحق أن الحوار الإسلامي - اليهودي - النصراني أو ما يعرف الآن بحوار الأديان هو ما اختاره المسلمون الأوائل في الأندلس كطريق للتعايش السلمي، ومن ثم كطريق للدعوة الدينية، دعوة قائمة على الإقناع والاقتناع، وهو أيضًا طريق سلكه المتحاورون كمدخل حيوي لتحاور الثقافات المختلفة، وهو بالتالي ما ولّد حضارة إسلامية أندلسية، تعتبر بحق أول حضارة إنسانية أرست مبادئ ما نطلق عليه اليوم اسم: (حوار الحضارات).

(*) أستاذ التاريخ بكلية الآداب بجامعة الملك سعود، عضو في بعض المجالس والجمعيات والاتحادات التاريخية العربية والخليجية والأمريكية.

ضم المجتمع الأندلسي طوائف وأعراقا متعددة وهي التي كونت اللحمة الاجتماعية والثقافية التي ميزت الأندلس عما جاورها من بلدان أوروبية، يأتي على رأس تلك الطوائف: المسلمون وهم خليط من العرب والبربر والمولدين، ثم النصاري وهم خليط أيضًا من سكان البلاد الأصليين ومن عرقيات أوروبية مثل الصقالبة، ثم اليهود وهم قلة ولكنهم شكلوا قوة ثقافية وجدلية.

وكانت الحياة الفكرية والعلمية في الأندلس في القرون الرابع والخامس والسادس توصف بأنها قرون العلم الحق، والفكر النير، وحرية التعبير، مع بعض الانتكاسات التي عرفتها الأندلس في بعض فترات تاريخها وطالت الحرية العلمية والفكرية، وهي انتكاسات تعتبر شذوذًا عن القاعدة، ولا أدل على ذلك إلا ما قام به المنصور ابن عامر عندما أنشأ (ديوان الندماء) وكانت مهمته العناية بالشعر والاحتفاء بالشعراء، ومثل ذلك يقال عن ملوك الطوائف الذين شغفوا بالعلم وكانوا أنفسهم علماء وأدباء. وانتشرت في الأندلس دور العلم والمكتبات في المساجد والكتاتيب، وذكر المقري في نفح الطيب أن للحكم المستنصر (ت٣٦٦هـ) مكتبة في قرطبة تحوي ما لا يقل عن ٤٠٠,٠٠٠ مجلد.

عرف الجدل الديني بالجدل بين التوحيد والتثليث، وهو جدل سابق لدخول المسلمين شبه جزيرة إيبيريا، وكان يدور بين الأرثودكس من جهه، والأريوسيين من جهة أخرى، وهما أهم طائفتين نصرانيتين في إيبيريا وقتذاك، فقد رفض الأريوسيون قرارات مجمع نيقيا لعام ٣٢٥م القائلة بألوهية المسيح، ولم يروا فيه أكثر من كونه بشرًا ورسولا، ولما دخل الإسلام أسبانيا وانتشر رأى بعض علماء النصارى أن الإسلام لا يعدوا أن يكون صورة من المذهب الأريوسي، لذلك كثر في مجادلاتهم ومناظراتهم من أن الإسلام هرطقة نصرانية كما يذهب الراهب (نيكولا دي كو) في كتابة: (نقد القرآن) وأخذ الكتاب النصارى يطلقون على مخالفيهم الأريوسيين لقب (مسلمون) وهو لقب يحمل معاني الاحتقار. ولعل هذا كما يقول روجيه جارودي سبب عزوف علماء النصرانية الأرثودكس

من الدخول مع علماء الإسلام في جدل ديني حتى منتصف القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي.

أما بعد ذلك التاريخ فقد ظهرت مؤلفات جدلية ألفها علماء الدين النصارى واليهود لنقد الدين الإسلامي وكانت البداية في مؤلفات الجدل الديني عند أهل الكتاب غير موفقة من حيث الأسلوب والمنهج المتبع. وليس هناك من سبب للشطط وسوء اللغة المستخدمة في المؤلفات الجدلية إلا تسامح المسلمين والتزامهم الجدل بالحسنى، فظهرت مؤلفات تتصف بقذف الإسلام عقيدة وشريعة. ولكن تلك الحالة لم تستمر إذ دخلت الأطراف المتجادلة في حوار علمي رصين. صحيح هناك بعض التجاوزات ولكنها لا تشكل السمة الغالبة.

أنفق علماء المسلمين الجهد والوقت والمال في سبيل التعرف على معتقدات أهل الكتاب وعلومهم الدينية. ثم قاموا بعقد المناظرات الشفاهية مع الرهبان والقساوسة والمفكرين النصارى واليهود، وألفوا الكتب التي تتكئ في معلوماتها على الكتب الدينية المعتمدة عند الطرف الآخر، واستعانوا بعلم المنطق والعقليات والفلسفة لدحض آراء المناوئين للإسلام، وبيان فساد عقيدة أهل الكتاب.

ويتضح من خلال استعراض أدبيات الجدل الديني الإسلامي أن كتابات ومناظرات العلماء المسلمين الجدلية يغلب عليها أمران: الأول يتمثل في الدفاع عن الدين الإسلامي عقيدة وشريعة ونبوة دفاع علمي دقيق، وبأسلوب هادئ ضد حجج المجادلين من أهل الكتاب: والأمر الثاني يتلخص في المحاولات الناجحة لنقض العقائد الدينية اليهودية والنصرانية. وكانت المحاورات تتم في الغالب بصورة كتابية بمعنى تأليف المسائل والردود، وفي أحيان أخرى تتم المحاورة في شكل مناظرة بين عالمين يشهدها نفر من أتباع دين المتناظرين.

وأهم القضايا التي استأثرت باهتمام الأطراف المتحاورة في ما يلي: دحض حجج أهل الكتاب المتعلقة بمذاهبهم المتعددة، ومن ثم البرهنة على بطلانها، وبيان فساد مذاهب النصارى المتعلقة في القول بفكرة الاتحاد والحلول، والبرهنة النقلية والعقلية من كون التوراة والإنجيل محرفين لا يشبهان ما أنزل على النبيين موسى وعيسى عليهما السلام، والخلوص إلى إثبات نبوة محمد عليه الصلاة والسلام، والمقارنة الشرعية والنقلية والعقلية بين عديد من الشعائر الإسلامية وما يقابلها في النصرانية واليهودية، والخلوص إلى أن الشعائر في الديانتين اليهودية والنصرانية قد دخلها كثير من الزيادة والنقصان، وأصبحت لا تتواءم مع الشرع الإلهي والعقل الإنساني، ولهذا تبقى الشعائر الإسلامية هي الصحيحة.

وأزعم أن الجدل الديني بين الديانات السماوية الثلاثة شكل سمة من سمات الحوار الحضاري الذي عرفته الأندلس، وهو حوار حضاري أنتج العقلية الأندلسية المتفتحة، وأدى إلى لقاء الثقافات المختلفة على صعيد واحد، وأدى إلى تلاقح العقول، وهو حوار حضاري ما أحوجنا اليوم لمثله، فقد أثبتت التجربة الأندلسية أنه إذا ما توفرت الأجواء الصحية والتسامح فإن الدين لا يشكل عقبة أمام الحوار الحضاري، وأن الدين لا يصبح كما يقول البعض من أنه سبَبٌ من أسباب الصدام الحضاري، إذا ما ابتعد عن التعصب والتحزب. والجدل الديني كما اتضح من التجربة الأندلسية جدل قائم على قبول الرأي والرأي الآخر، وعلى فتح باب الخيار أمام المتجادلين وغيرهم، وعدم إجبارهم لقبول ما لا يرضون، أو التقليل من شأنهم، ولم يرد في المصادر إلى أن المتجادلين والمحاورين من أتباع النصرانية أو اليهودية قد تعرضوا للمساءلة أو الضرب أو السجن ناهيك عن القتل. وهذا هو الجدل الديني المطلوب، الجدل الديني الذي يؤدي إلى حوار حضاري، وهو الحوار الحضاري الذي شهدته الأندلس بين الحضارة الإسلامية وحضارة أهل الكتاب بشقيها اليهودي والنصراني.

الجدل الديني في الأندلس سمة من سمات حوار الحضارات

الجدل الديني:

الجدل الديني بين معتنقي الديانات السماوية أو غيرها سمة من سمات حوار الحضارات ، يل هو يأتي في اللذروة من بين موضوعات كثيرة يدور بشأنها التحاور والمناظرة، ذلك أن لا شيء - حقًا - يفرق الأمم شيعًا وفرقًا متنافرة مثل معتقدات بعض الفرق الدينية التي تنحو منحى التطرف والعنف، من هنا جاءت مقولة : «إن أكثر المناظرات صعوبة هي ما تتعلق بالدين أو المذهب» ولعل مصطلح «التعصب» عند إطلاقه دون تقييد لا يذهب إلاّ للتعصب الديني الضيق. ومع هذا يظل الدين هو أكثر ما دار حوله وبشأنه مُعظم الحوارات التي سجلها لنا التاريخ، ومن هنا يظل الحوار الديني هو المفتاح الحقيقي لمعظم المشكلات التي عرفها وعاناها المسلمون في حياتهم، والحق أن الحوار الإسلامي - اليهودي - النصراني أو ما يعُرف الآن بحوار الأديان هو ما اختاره المسلمون الأوائل في الأندلس كطريق للتعايش السلمي، ومن ثم كطريق للدعوة الدينية، دعوة قائمة على الإقناع والاقتناع، وهو أيضًا طريق سلكه المتحاورون كمدخل حيوي لتحاور الثقافات المختلفة، وهو ما ولّد حضارة إسلامية أندلسية، تُعتبر بحق حضارة إنسانية أرست مبادئ ما نُطلق عليه اليوم اسم : «حوار الحضارات»

جاء في القرآن الكريم عدة آيات بينات عن الجدل والمحاورة منها ﴿ **وكان الإنسان أكثر شيءٍ جدلاً** ﴾ ومنها ﴿ **فقال لصاحبه وهو يحاوره أنا أكثر منك مالاً وأعز نفرا** ﴾ وكذلك ﴿ **قال له صاحبه وهو يحاوره أكفرت بالذي خلقك من تراب ثم من نطفة ثم سواك رجلا** ﴾ وأيضا ﴿ **لقد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي إلى الله والله يسمع تحاوركما**

إن الله سميع بصير ﴾ وكذلك ﴿ هأنتم هؤلاء حاججتم فيما لكم به علم فلم تحاجون فيما ليس لكم به علم والله يعلم وأنتم لا تعلمون ﴾ وكذلك ﴿ يوم تأتي كل نفس تجادل عن نفسها وتوفى كل نفس ما عملت وهم لا يظلمون ﴾ وقوله تعالى ﴿ إن الذين يجدلون في ءايت الله بغير سلطن أتهم إن في صدورهم إلا كبر ما هم ببلغيه ﴾ وأخيراً ﴿ ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن ﴾(١) .

بل إن السورة الثامنة والخمسون في القرآن الكريم تُدعى «سورة المجادلة» لهذا لا يستغرب أحدنا أن يجادل الإنسان أخاه الإنسان في أمور كثيرة ومنها الأمور الدينية، فالجدل صفة إنسانية لازمة. وهي سبيل من سبل الحوار وتبادل الثقافات وتلاقحها، وهي سبيل من سبل الدعوة إلى الحق. يقول الإمام الغزالي في هذا الصدد : إن الجدل منازعة بين متفاوضين لتحقيق الحق وإبطال الباطل(٢) . والمتصفح للعدد الكبير من الآيات التي تأتي فيها كلمات الجدل أو الحوار يستخلص أن الجدل القرآني يشترط عدة عناصر أساسية لقيام الجدل واستقامته وهي: شخصية المتجادلين أو المتحاورين، خلق الأجواء المواتية للجدل، المعرفة بموضوع الجدل، وأخيراً أسلوب الجدل، وأكاد أجزم أن المجادلين المسلمين توفرت لهم تلك العناصر(٣) .

الجدل الديني في الأندلس:

وموضوعنا في هذه الورقة هو الحديث عن الجدل الديني بين الديانات السماوية الكبرى (اليهودية والنصرانية والإسلام) الذي وقع في الأندلس في القرون الثلاثة الهجرية للأندلس الإسلامية (القرون الرابع والخامس والسادس) وتزعمه طائفة من علماء المسلمين، ومثلهم من رهبان النصارى وأحبار اليهود. والحق يقال إن تلك المجادلات أنتجت علماً كبيراً اتخذ له فيما بعد مسمى «علم مقارنة الديانات» وهو علم لا زال يلقى قبولاً في أوساط الدوائر الأكاديمية المعاصرة. وإن كان لأندلس الإسلام أن تفخر بأشياء،

فلا شك أن الحوار الحضاري الذي تم على أرضها بين الشعوب العرقية والدينية يأتي في مقدمة ما تفخر به وتزهو .

ضم المجتمع الأندلسي طوائف وأعراقا متعددة وهي التي كونت اللحمة الاجتماعية والثقافية التي ميزت الأندلس عما جاورها من بلدان أوروبية . يأتي على رأس تلك الطوائف : المسلمون وهم خليط من العرب والبربر والموالي من أصول فارسية وبيزنطية والمولدين ، ثم النصارى وهم خليط أيضا من سكان البلاد الأصليين ومن عرقيات أوربية مثل الصقالبة ، ثم اليهود وهم قلة ولكنهم شكلوا قوة ثقافية وجدلية

وكانت الحياة الفكرية والعلمية في الأندلس في القرون الرابع والخامس والسادس توصف بأنها قرون العلم الحق ، والفكر النيّر ، وحرية التعبير ، مع بعض الانتكاسات التي عرفتها الأندلس في بعض فترات تاريخها وطالت الحرية العلمية والفكرية ، وهي انتكاسات تعتبر شذوذاً عن القاعدة . ولا أدل من ذلك مما قام به المنصور ابن أبي عامر عندما أنشأ «ديوان الندماء» وكانت مهمته العناية بالشعر والاحتفاء بالشعراء ، ومثل ذلك يُقال عن ملوك الطوائف الذين شغفوا بالعلم وكانوا أنفسهم علماء وأدباء . وانتشرت في الأندلس دور العلم والمكتبات في المساجد والكتاتيب ، وذكر المقري ، ربما نقلاً عن ابن حزم في كتابه : جمهرة أنساب العرب ، في كتابه : «نفح الطيب» أن للحكم المستنصر (ت : ٣٦٦هـ) مكتبة في قرطبة تحوي ما لا يقل عن ٤٠٠,٠٠٠ مجلد(٤) .

ولم تمنع الحروب التي اشتد أوارها بين المسلمين والنصارى وخاصة في القرن السادس الهجري من استمرار الحوار الحضاري بين أصحاب الديانات السماوية الثلاثة ، فكان لا يكاد يمر عام إلاّ وتشهد الأندلس صراعًا مسلحًا بين المسلمين و أصحاب مختلف الطوائف النصرانية ، ولعل تاريخ قرطبة - معقل العلم والفكر في الأندلس - خير من يمثل المدينة التي عاشت ويلات الصراع المسلح بين المسلمين والنصارى ، ولكنها في الوقت نفسه تزخر بالعلماء المسلمين الذين يناظرون ويجادلون الطوائف الأخرى ، ولكن الجدال

والمناظرة تقف عندما يشتد الصراع المسلح، ويأخذ السيف مكان القلم. ويسود الحقد النصراني، لدرجة القيام بالتخريب والدمار وحرق الكتب والنهب كما حدث لقرطبة عام (٥٤٠ هـ) حيث عاث الجنود النصارى في الحي الشرقي لقرطبة ومزقوا المصاحف وأحرقوا الأسواق، وكان مثل ذلك العمل مدعاة للتنديد من قبل علماء النصارى المعتدلين فيما بعد أمثال المؤرخ الألماني يوسف أشباخ الذي أدان ذلك العمل(٥).

لم يعرف علماء الأندلس المسلمين الجدل والمناظرات في العقود الأولى لدخول المسلمين شبه جزيرة إيبيريا وذلك راجع لتفرغ المسلمين لمهمة توطيد السلطة الإسلامية، وراجع أيضا لعدم اتساع معرفة الأسبان باللغة العربية معرفة تخولهم الاطلاع على الفكر الإسلامي. أما بعد استقرار العرب، وشيوع اللغة العربية بين المستعربين والمسلمين الجدد، فقد شهدت الأندلس انصرافًا قويًا من الشباب إلى الثقافة الإسلامية واللغة العربية لدرجة اطّراح ما عداهما من معارف. وفي هذا الصدد ما أبلغ شكوى الأسقف ألفارو alvaro أسقف قرطبة من انصراف الشباب الإسباني عن اللغة اللاتينية والثقافة النصرانية(٦).

دخل علماء المسلمين في الأندلس في تحاور حضاري رفيع المستوى لا من حيث الأسلوب فقط، ولكن من حيث المنهج والمعاني والموضوعات المطروقة التي غطت ميادين دينية وفلسفية عديدة. وقد انطلق المتحاورون من كل الطوائف الدينية لتحقيق أهداف معلومة للكل. وينبغي الاعتراف أن الإسلام كعقيدة وشريعة وتطبيق هيأ الأرضية المناسبة لمثل ذلك التحاور الحضاري، فكما هو معروف لم يطلب الإسلام من الأسبان الذين دخلوا فيه إلاّ التلفظ بالشهادتين لقاء تمتعهم بكامل الأهلية الإسلامية، وترك للذين اختاروا البقاء على دياناتهم السابقة حرية الدين والشريعة والحكم ولم يتعرضوا لسواد النصارى فضلاً عن ساداتهم. وفوق ذلك فإن المسلمين استعانوا باليهود ـ وهم الطائفة المضطهدة من قبل القوط النصارى ـ وولوهم المناصب العليا وقربوا المتعلمين منهم، فاستوزر عبد الرحمن الناصر والحكم الثاني الطبيب اليهودي حسداي بن شبروط (٩٤٥ ـ ٩٧٠م) واستوزر الأمير

حبوس في غرناطة الأديب اليهودي المعروف: إسماعيل بن النغريله صاحب كتاب (القصص اليهودي) وصاحب أكبر مكتبة شخصية في الأندلس[٧].

لقد تعامل المسلمون مع نصارى الأندلس بتسامح كبير، ولقد تمتع رجال الدين المسيحي بحرية دينية، وسُمح لأساقفة النصارى بعقد مؤتمراتهم الدينية (وأغلبها مخصص للتبشير) في المدن الأندلسية الكبيرة مثل المؤتمر الديني الذي عُقد في قرطبة عام ٥٨٢م، ومؤتمر أشبيلية عام ٨٧٢م. وغني عن القول أن الحكومة الإسلامية سمحت للنصارى بتشييد العديد من الكنائس[٨]. وكان بعض فقهاء المسلمين في الأندلس يتخذون من النصارى مساعدين لقضاء حوائجهم ولا يجدون في ذلك غضاضة، فقد ذكر الطرطوشي أن الفقيه ابن الحصار استعمل جاره النصراني على قضاء حوائجه ومنافعه[٩]. وكذلك مشاركة بعض المسلمين النصارى احتفالاتهم الدينية مثل عيد ميلاد المسيح وعيد سان خوان، ولا شك أن تلك المشاركة الروحية ترجع إلى التعايش السلمي بين الطائفتين[١٠].

بل وصل بعض النصارى إلى مناصب عالية في الحكومة الإسلامية، فقد استوزر المقتدر بن هود (ت: ٤٧٤ هـ) ملك سرقسطة أبا عامر بن غند شلب النصراني[١١]، وفعل مثله محمد بن عبد الرحمن الأوسط (ت: ٢٧٣ هـ) الذي صار كبير الكتبة عنده: قومس ابن أنْتُنْيان النصراني، وهو الذي جعل من يوم الأحد إجازة رسمية للدولة[١٢].

إذن يمكن القول إن الجو السياسي والديني والعلمي الذي أظل العلماء في الأندلس كان مهيأً لانطلاق أكبر تحاور حضاري عرفته أوربا في تاريخها القديم والوسيط، والفضل كما قلت يعود للحكومة العربية الإسلامية التي رسخت قولاً وعملاً منهج التحاور العلمي وأشاعت جواً من الحرية الفكرية تمتع بها الكل. وقد درس الدكتور خالد السيوطي الجدل الديني في الأندلس، واستخلص أهم الأهداف التي سادت الجدل الديني، وهي بدورها تُعتبر من سمات التحاور الحضاري بين الديانات السماوية في الأندلس[١٣].

من تلك الأهداف استعمال الجدل الديني في الأندلس في عصور عديدة من قبل المتحاورين من أجل الدعوة الدينية من قبل المسلمين، وللتبشير الديني من قبل النصارى، وقد أبان تجادل أصحاب الديانات عن روح التسامح السائد بين المتجادلين من علماء المسلمين وعلماء أهل الكتاب، ولعل ذلك راجع للتقاليد العلمية التي أشاعها المسلمون حكامًا وعلماء ومنها حرية التعبير والاعتقاد الديني لكل الطوائف والملل.

وقد بيّن الجدل الدين الدائر آنذاك مقدار احترام الإسلام والمسلمين للرأي والرأي الآخر. وهذا الملمح يُعد بحق رافد من روافد الحضارة الإسلامية التي عرفت التعددية في العقائد والمذاهب والأفكار والرؤى، وكما هو معروف في الإسلام فإن الاختلاف سنة من سنن الله في الكون. ولعل من أكبر ثمار الجدل الديني ما توصل إليه المسلمون عقليًا وما أقر به بعض علماء أهل الكتاب المنصفين فيما بعد من أن كثيرًا من عقائد أهل الكتاب السائدة آنذاك يفتقر للبرهان المقبول. وقد اعترف بذلك بعض علماء النصرانية، وردت تلك الاعترافات مبثوثة في مؤلفاتهم الجدلية، فيذكر الصفي بن العسال في كتابه: «الصحائح في جواب النصائح» أن العقائد النصرانية غير برهانية(١٤). وينقل عن بولس الرسول مقولته المشهورة: «لم أبشركم بحكمة الكلام لئلا يتعطل صلب المسيح»(١٥) وفي هذا القول الأخير ما يُغني عن الاسترسال ذلك أن بعض العقائد النصرانية لا تصمد أمام الجدل العلمي .

لقد بلغ من معرفة علماء المسلمين المشتغلين بعلوم الكلام والفلسفة درجة عظيمة في ميدان الجدل حتى أصبح الجدل عند الإمام جمال الدين أبي عمرو عثمان بن عمرو بن أبي بكر المعروف بابن الحاجب المتوفى عام (٦٤٦هـ) علمًا قائمًا بذاته، يؤلف فيه كتاب مستقل عنوانه: «منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل» وهو كتاب في غاية الإتقان والبحث العقلي وتدوير الأدلة النقلية لتطابق الفكر والعقل. أو كتاب «علم الجَذَل في علم الجَدَل» لنجم الدين سليمان بن عبد القوي الطوفي (ت: ٧١٦ هـ) كما كشف الجدل

الديني عن براعة المسلمين وخاصة في علم المنطق، نجد مصداق ذلك لدى فقهاء وعلماء شريعة مثل ابن حزم والباجي اللذين لم يشتهرا كفلاسفة أو علماء في المنطق. والحق أن المرء لتصيبه الدهشة من تمكن علماء المسلمين من الجدل المنطقي، وهم الذين لم يتوسعوا في دراسة المنطق اليوناني أو الفلسفة اليونانية، ومعرفتهم الواسعة بعقائد أهل الكتاب. ومن أمثلة ذلك ما نجده عند القرافي (ت: ٦٨٤هـ) ولو أنه من علماء المشرق الإسلامي، في كتابه القيّم: «الأجوبة الفاخرة عن الأسئلة الفاجرة» كما أن معرفة الجدل الإسلامي لأهل الكتاب تكشف للمراقب عن تفوق المجادل المسلم على مستوى المؤلفات والرسائل الجدلية، أو على مستوى المناظرات الشفاهية. مثال ذلك كتاب: «عيون المناظرات» لأبي علي عمر السكوني (ت: ٧١٧هـ) الذي يحوي عدداً من المناظرات مع اليهود والنصاري تنتهي كلها بإفحامهم، وانقطاعهم عن الحجاج الديني، وأحيانًا باعتناق بعضهم الدين الإسلامي.

أوضحت المجادلات الدينية كثراً من الصراعات الفكرية التي تحاور فيها علماء المسلمين فيما بينهم، وفي أحيان تقاتلوا بشأنها، وعانت منها الأمة الإسلامية بأسرها، وتبيّن أن مرد تلك الصراعات تأثر علماء المسلمين بما عليه الطوائف غير المسلمة. مثال ذلك اعتناق المعتزلة لفكرة خلق القرآن وتشددهم في ذلك، والمعتزلة يخافون من أن يضاهي القول بقدم القرآن كلمة الله ادعاء النصارى قدم المسيح، لأنه كلمة الله أيضاً(١٦). وأثبتت تلك المجادلات الدينية الإسلامية مع أهل الكتاب مقدار ما ساهم به فكر بعض الفرق الإسلامية مثل الأشاعرة، والمعتزلة، والماتردية من جهود فكرية وفلسفية للمنافحة عن الإسلام والمسلمين. ومن هذا أيضا ما لاحظه ابن حيان (ت: ٤٦٧هـ) من أن مقاتل بن سليمان أخذ عن اليهود والنصارى بعض تفسير القرآن الذي يوافق كتبهم الدينية مثل تشبيه الرب سبحانه وتعالى بالمخلوقين(١٧).

وساهمت المجادلات الدينية التي استمرت طويلاً بين علماء المسلمين ونظرائهم من اليهود والنصارى في نشأة علم الكلام الذي شهد قبولاً من قبل بعض المسلمين وغيرهم من علماء أهل الكتاب، بل وفوق هذا يمكن القول إن المجادلات الدينية كانت أساسًا متينًا في نشأة ما أُطلق عليه مؤخراً اسم «علم مقارنة الأديان» ولا شك أن العالم الإسلامي ابن حزم الأندلسي من مؤسسي هذا العلم .

ونحن نتحدث عن ظاهرة الجدل الديني بين المسلمين وغيرهم من أرباب الديانات الأخرى، إنما نرمي إلى إثبات أن ذلك الحوار والجدل أديا إلى بروز ظاهرة أخرى لا تقل عن الأولى في الأهمية وهي: ظاهرة «الاحتكاك الثقافي» وهو احتكاك أدى إلى تفاعل حضاري بين الأندلس والدول الأوربية المجاورة. حيث تم تبادل الزيارات العلمية بينهما، وقامت الوفود من الطرفين بزيارات متبادلة، وتم أيضا تبادل الرسائل التي يحرص أن يقول فيها كل طرف الحجج القوية لتأييد ما يذهب إليه. مثال ذلك الرسالة التي بعث بها راهب فرنسي إلى المقتدر بن هود (ت: ٤٧٤هـ) حاكم سرقسطة يدعوه إلى اعتناق النصرانية، وتكررت رسائل ذلك الراهب مما دعا بالمقتدر إلى الطلب من القاضي أبي الوليد الباجي (ت: ٤٧٤هـ) أن يتولى كتابة الرد، خاصة أن القاضي الباجي له مؤلف مشهور في الرد على أهل الكتاب ومحاجتهم عنوانه: «السراج في علم الحجاج». ومثل هذا رد الخزرجي على أحد القسيسين .

جدل أهل الكتاب :

عُرف الجدل الديني بالجدل بين التوحيد والتثليث، وهو جدل سابق لدخول المسلمين شبه جزيرة إيبريا ، وكان يدور بين الأرثوذكس من جهه، والأريوسيين من جهه أخرى، وهما أهم طائفتين نصرانيتين في إيبيريا وقتذاك، فقد رفض الأريوسيون قرارات مجمع نيقيا لعام (٣٢٥م) القائلة بألوهية المسيح، ولم يروا فيه أكثر من كونه بشراً ورسولا، و لما

دخل الإسلام أسبانيا وانتشر رأى بعض علماء النصارى أن الإسلام لا يعدوا أن يكون صورة من المذهب الأريوسي، لذلك كثر في مجادلاتهم ومناظراتهم من أن الإسلام هرطقة نصرانية كما يذهب الراهب نيكولا دي كو في كتابه: «نقد القرآن»(١٨) وأخذ الكتَّاب النصارى يطلقون على مخالفيهم الأريوسيين لقب (مسلمو ن) وهو لقب يحمل معاني الاحتقار. ولعل هذا كما يقول روجيه جارودي سبب عزوف علماء النصرانية الأرثوذكس من الدخول مع علماء الإسلام في جدل ديني حتى منتصف القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي(١٩) .

أما بعد ذلك التاريخ فقد ظهرت مؤلفات جدلية ألفها علماء الدين النصراني واليهودي لنقد الدين الإسلامي. وكانت البداية في مؤلفات الجدل الديني عند أهل الكتاب غير موفقة من حيث الأسلوب والمنهج المتبع. وليس هناك من سبب للشطط وسوء اللغة المستخدمة في المؤلفات الجدلية إلاّ تسامح المسلمين والتزامهم الجدل بالحسنى، فظهرت مؤلفات تتصف بقذف الإسلام عقيدة وشريعة. ولكن تلك الحالة لم تستمر إذ دخلت الأطراف المتجادلة في حوار علمي رصين. صحيح أنه كانت هناك بعض التجاوزات ولكنها لا تشكل السمة الغالبة .

في مطلع القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي ظهر كتاب لمؤلف مجهول عن سيرة النبي صلى الله عليه وسلم، وانتشر ذلك الكتاب عند مثقفي الأندلس انتشاراً واسعًا، وكان الكتاب يحتوي على أفكار مغلوطة ومفاهيم مكذوبة، وقد بيّن علماء المسلمين ذلك عندما استعرضوا الكتاب وراجعوه، ومع هذا أصبح الكتاب الحجة والمرجع شبه الوحيد للمحاورين من أهل الكتاب. ثم ظهر كتاب إيولوجيو عام (٨٥١م) وعنوانه: «ذكرى الشهداء» ويعني بهم المقتولين النصارى في المواجهات الحربية مع المسلمين، فيما يعرف تاريخيًا بحركة الاستشهاد في قرطبة خلال القرن الثالث الهجري. ويهدف إيولوجيو من وراء كتابه تذكير الشباب النصراني بذكرى أسلافهم و إلى وقف اعتناق

الإسلام من قبلهم. ثم أخرج القس ألفارو AIvaro عام (٨٥٤م)كتابًا في نقد الإسلام أسماه «نقد المَحمدية» احتوى على فهم مغلوط لشعائر الإسلام وخاصة الأذان والصلاة.

وفي القرن السادس حيث بدأ الضعف والسقوط يأخذ بالممالك الإسلامية، نشطت المجادلات الدينية من الجانب النصراني، وأخذت المناظرات الشفاهية أو المكتوبة شكل تخصص دقيق، اجتهد له القوم، فتخصصوا في الدراسات العربية والإسلامية، وكانوا دائمًا يرددون مقولة مؤداها أنهم إنما يدرسون الثقافة العربية لينقلوا العلوم والفلسفة اليونانية والهلنستية التي ترجمها علماء العرب في المشرق من اللغتين اليونانية والسريانية إلى اللغة العربية، لذا فهم يستعيدون علومهم من العرب. وتمكن الرهبان النصارى من تأسيس حلقات العلم الديني لإعداد جيل من الفقهاء يستطيعون مقارعة حجج المسلمين واليهود على السواء. وكان من ثمرة تلك الجهود العلمية أن قصد الأندلس أحد علماء تلك الحلقات، وهو بطرس المكرم Pierre Le Venerable، وهو فرنسي من الرهبانية البندكتية ورئيس دير كلوني، من أجل التزود من العلوم العربية والإسلامية، وعندما رجع إلى ديره أخذ يصنّف المؤلفات الجدلية للرد على العلماء المسلمين واليهود[٢٠].

كما أنجز توما الأكويني Thomas d'Aquin (ت: ١٢٧٤م) دراسة ضخمة بعنوان: «خلاصة ضد الكفار» وهو الآخر من الرهبان البندكتيين وكان يهدف من وراء كتابه أن يصبح مرجعاً للمبشرين النصارى العاملين بين المسلمين. وكذلك فعل رايموندو مارتيني R. Martini وكتب كتاباً عنونه: «خنجر الإيمان» وكان يهدف من وراءه الرد على المسلمين واليهود [٢١].

وصنّف المبشر النصراني ريموند لول R.Lull قتل في شمال أفريقيه عام (١٣١٤م) كتاب: «الزنديق» وأداره على شكل رواية أبطالها يهودي، ونصراني، ومسلم، وتحتوي تلك الرواية على أخطاء كثيرة. ثم ألف رواية عمادها مناظرة بين ريموند النصراني وعمر المسلم، حيث أدار مناظرة بين الاثنين انتصر فيها لريموند. والحق أن ريموند لول أمضى سنوات غير قليلة من عمره يُبشر بالنصرانية بين أظهر المسلمين، ولكن لم يحالفه الحظ،

وبأت محاولاته بالفشل. والحقيقة الغريبة التي تستحق التوقف عندها أن كل المؤلفين السابقين، وكل المجادلين والمحاورين من علماء اليهودية والنصرانية اعتمد واستفاد من المؤلفات الفلسفية والعلمية لكل من: الغزالي، وابن رشد، وابن سيناء، وابن باجه، وابن طفيل، وابن عربي التي تُرجمت إلى اللاتينية وكانت الأساس القويم للنهضة الأوربية فيما بعد(٢٢).

أما المحاورون من اليهود فيأتي على رأسهم إسماعيل ابن النغريلة وهو من أعلام القرن الخامس الهجري، كتب ابن النغريلة عدة كتابات جدلية طاعنًا في صدق القرآن الكريم، والشعائر الإسلامية الأخرى. ويظهر أن ابن النغريلة استغل جو التسامح الذي أشاعه المسلمون في الأندلس، وكذلك الحرية شبه المطلقة التي منحها المسلمون ليهود الأندلس، وهي حرية لم يألفوها من قبل من لدن الرومان ثم القوط النصارى، أقول فتجرأ ابن النغريلة وأمثاله على الإسلام وتعاليمه جرأة لا تمت للتحاور والمجادلة العلمية بصلة، وهو أمر دعا علماء الأندلس للرد عليه، وفي أحيان استعمال اللغة القاسية التي يجيدها. يقول ابن حزم وهو من الذين تصدوا لابن النغريلة: «فإن بعض من تلقى قلبه للعداوة للإسلام وأهله، وذوبت كبده ببغضه الرسول صلى الله عليه وسلم من متدهرة الزنادقة المستسرين بأذل الملل وأرذل النحل من اليهود، أطلق الأشر لسانه وأرخى البطر عنانه، واستمشخت لكثرة الأموال لديه نفسه المهينة، وأطغى توافر الذهب والفضة عنده همته الحقيرة، فألف كتابًا يقصد فيه بزعمه إلى إبانة تناقض كلام الله عز وجل في القرآن اغترارًا بالله تعالى أولاً، ثم بملك ضعفه ثانيًا واستخفافًا بأهل الدين بدءًا، ثم بأهل الرياسة في مجانة عودًا»(٢٣).

ويمثل إسماعيل بن النغريله مثال اليهودي المثقف الذي أوقف حياته في المنافحة والمدافعة عن اليهودية واليهود، وثلب الإسلام والمسلمين. درس إسماعيل الأدب العربي والفلسفة الإسلامية وكان نابغًا وصل إلى أرفع الدرجات الوظيفية، فتبوء منصب الوزارة

في عهد حبوس وأبنه باديس حاكمي غرناطة. ولما مات إسماعيل خلفه في الوزارة أبنه يوسف الذي لا يقل عن أبيه اخلاصًا لدينه، وزاد بأن استطال على الإسلام والمسلمين، واشرأبت اليهود وتطاولوا على المسلمين.

وقد صور الشاعر أبو إسحاق الإلبيري «إبراهيم بن مسعود بن سعيد التجيبي» (ت: ٤٥٩هـ) الحالة التي عليها يوسف وطائفته اليهودية في قصيدة نونية مشهورة، ثارت العامة بعدها وقتلوا يوسف وهم يرددون أبيات تلك القصيدة.

ثم يأتي يهودا اللاوي المعروف في الأوساط العربية في طليطلة بأبي الحسن اللاوي، وهوصاحب كتاب: «الحجة والدليل في نصرة الدين الذليل» وتقوم فكرة هذا الكتاب على قصة خيالية ملخصها أن أحد ملوك الخزر أراد التعرف على الدين الإسلامي والنصراني، بينما استبعد الدين اليهودي لقلة أتباعه. وبعد المقارنة استبعد الإسلام لأن معجزته القرآن الكريم المكتوب باللغة العربية، وهي لغة لا يمكن لغير العرب من تلمس الإعجاز فيها، ولا يمكن لغيرهم من التفريق بين القرآن الكريم وغيره من الكتب العربية. أما النصرانية فلأنها في قتال وحرب مستمر مع الإسلام، وهذا في حد ذاته دليل على فساد الديانتين، ولو كان فيهما خير لما اقتتلا، أو لانتصر الدين الحق على ما سواه، من هنا فقد وقع اختيار ملك الخزر على الديانة اليهودية. وهي قصة موغلة في الخيال. والخيال لا يُعد حجة في المناظرات الدينية(٢٤).

جدل المسلمين:

أنفق علماء المسلمين الجهد والوقت والمال في سبيل التعرف على معتقدات أهل الكتاب وعلومهم الدينية. ثم قاموا بعقد المناظرات الشفاهية مع الرهبان والقساوسة والمفكرين النصارى واليهود، وألفوا الكتب التي تتكىء في معلوماتها على الكتب الدينية

المعتمدة عند الطرف الآخر، واستعانوا بعلم المنطق والعقليات والفلسفة لدحض آراء المناوئين للإسلام، وبيان فساد عقيدة أهل الكتاب .

وعند تأملنا المنهج الجدلي العلماء المسلمين نجد أنهم اعتمدوا المنهج التركيبي والمنهج التحليلي وزاوجوا بين المنهجين، وكانت طريقتهم في الجدال تبدأ بمرحلة تحليل النص أو الفكرة ، يعقب ذلك ثلاث مراحل هي على التوالي : التركيب ثم التحليل ثم التوليف . وتلك المراحل هي ما تُعرف اليوم باسم «الجدل الدياليكتيكي Dialectic»[٢٥] .

أول ما نواجه من الردود والمناظرات هي تلك التي تصدت للمستعرب الأسباني المسلم أبي عامر أحمد بن غرسية، وهو من سبي المسلمين، ومع أنه نشأ مسلمًا، إلاّ أنه يحمل في داخله عقيدة شعوبية ضد الإسلام والعرب، وقد تصدى له أبو جعفر أحمد بن الدودين البلنسي [٢٦] . وممن جادل علماء النصارى الشيخ أبو الطيب عبد المنعم القروي (ت: ٤٩٣هـ)، وقد صنع مجادلته بأسلوب (قلتم وقلنا) أو ما يُطلق عليه أسم (الفتلقة) وهو أسلوب من أشق أساليب المحاجة والمناظرة[٢٧] .

وتأتي مناظرات ومؤلفات ابن حزم (ت: ٤٥٦هـ)، والقاضي أبي الوليد الباجي (ت: ٤٧٤هـ)، وأحمد بن عبدالصمد الخزرجي (ت: ٥٨٢هـ)، والفيلسوف ابن رشد (ت: ٥٩٥هـ)، وأبي عبد الله محمد بن أحمد القرطبي (ت: ٦٧١هـ)، والفقيه أبي عبدالله محمد بن الفرج المعروف بابن الطلاع (ت: ٤٩٧هـ)، تأتي كلها في الذروة من الجدل الديني الإسلامي تجاه الملل والنحل غير الإسلامية .

ويتضح من خلال استعراض أدبيات الجدل الديني الإسلامي أن كتابات ومناظرات العلماء المسلمين الجدلية يغلب عليها أمران: الأول يتمثل في الدفاع عن الدين الإسلامي عقيدة وشريعة ونبوة دفاع علمي دقيق، وبأسلوب هادئ ضد حجج المجادلين من أهل الكتاب. والأمر الثاني يتلخص في المحاولات الناجحة لنقض العقائد الدينية اليهودية

النصرانية . وكانت المحاورات تتم في الغالب بصورة كتابية ، بمعنى تأليف المسائل والردود ، وفي أحيان أخرى تتم المحاورة في شكل مناظرة بين عالمين يشهدها نفر من أتباع أديان المتناظرين

وأهم القضايا التي استأثرت باهتمام الأطراف المتحاورة هي ما يلي : دحض حجج أهل الكتاب المتعلقة بمذاهبهم المتعددة ، ومن ثم البرهنة على بطلانها ، وبيان فساد مذاهب النصارى المتعلقة في القول بفكرة الاتحاد والحلول ، والبرهنة النقلية والعقلية من كون التوراة والإنجيل محرفين لا يشبهان ما أنزل على النبيين موسى وعيسى عليهما السلام ، والخلوص إلى إثبات نبوة محمد عليه الصلاة والسلام ، والمقارنة الشرعية والنقلية والعقلية بين عديد من الشعائر الإسلامية وما يقابلها في النصرانية واليهودية ، والخلوص إلى أن الشعائر في الديانتين اليهودية والنصرانية قد دخلها كثير من الزيادة والنقصان ، وأصبحت لا تتواءم مع الشرع الإلهي والعقل الإنساني ، ولهذا تبقى الشعائر الإسلامية هي الصحيحة .

لقد أصبحت المحاورات الجدلية بين أتباع الديانات السماوية الثلاثة في الأندلس نبراسًا يقتفى أثره علماء ما بعد القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي ، وكذلك بعد سقوط الأندلس النهائي ، نجد مصداق ذلك في محاورات الموريسكي محمد الكازر التي دونها في كتاباته . بل إن المحاورات والمجادلات الدينية بالأسلوب الأندلسي قد انتقلت إلى البر المغربي ، حيث يقوم أحد الفارين من الأندلس إلى المغرب وهو : أبو العباس أحمد بن القاسم بن أحمد بن الفقيه قاسم بن الشيخ الحجري الذي فر من الأندلس عام ١٠٠٧هـ/ ١٥٩٨م وسجل قصة فراره في كتاب لم يصلنا عنوانه : «رحلة الشهاب إلى الأحباب» أقول ألف الشهاب الحجري كتاب آخر عنوانه : «العز والرفعة والنافع للمجاهدين في سبيل الله بالمدافع» نقل فيه محاورته راهب نصراني بأسلوب المكاتبة ، وهو الأسلوب نفسه الذي كان سائدًا في الأندلس قبل القرن السادس الهجري . ولم يكتف

الشهاب الحجري بالبر المغربي، لأننا نجده قد شد الرحال مجادلاً ومحوراً علماء النصرانية في عقر دارهم في فرنسا وهولندا، ودون ملخص لمحاوراته ومجادلاته في كتاب سماه: «ناصر الدين على القوم الكافرين».

والواقع أن قمة المحاورة والمجادلة الدينية بين علماء الأديان السماوية الثلاث وقعت في القرنين الخامس والسادس الهجريين، ولعل ذلك راجع إلى روح التسامح الديني التي سادت مدن الأندلس قاطبة، ولعل ذلك راجع أيضا لنشاط حركة التنصير، والشيء نفسه يمكن أن يُقال عن زيادة عدد الداخلين في الإسلام من شباب النصارى واليهود نتيجة للمحاورات الدينية، وخاصة شباب نصارى إشبيلية الذين اعتنق مجموعة منهم الإسلام(٢٨). لقد نشطت موجة كتابة الردود من قبل أحبار اليهود في القرن السادس الهجري، وتوسعت دائرة الجدل الديني بني علماء الأديان السماوية في الأندلس.

ومن أبرز من تصدى لحركة التنصير أو حركة التأليف اليهودية بأسلوب المجادلات والمناظرات الدينية الإمام أبو محمد علي بن سعيد ابن حزم الظاهري (ت: ٤٥٦هـ) والشيخ أبو جعفر أحمد بن عبد الصمد الخزرجي (ت: ٥٨٢هـ) والشيخ أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي (ت: ٦٧١هـ). لقد قام كل منهم بعمل فكري وجدلي كبيرين، وناقشا قضايا عقدية وتشريعية في الدين النصراني واليهودي محاولين البرهنة على فسادها وعورها.

أما ابن حزم فنقد عقيدة الألوهية لدي أهل الكتاب وعقيدة صلب المسيح، وأنسنة الإله، وتأليه الإنسان، وعقيدة التثليث. كل ذلك وغيره ورد في مؤلفاته الموسوعية: «الفصل في الملل و الأهواء والنحل» و«الأصول والفروع» و«الرد على ابن النغريلة اليهودي» وكانت مجادلات ابن حزم شاملة وعميقة وقاسية أيضا، وكانت مؤثرة أيضًا لدرجة أن علماء التوراة اليهود أدخلوا تغييرات في النصوص التوراتية نتيجة مجادلات ابن حزم مثل ما فعل موسى بن ميمون (ت: ٦٠٣هـ) الذي تأول مُعظم النصوص التجسيمية

الواردة في التوراة بناء على ملحوظات ابن حزم ونقده . وفي هذا الشأن يقول السموأل بن يحيى المغربي (ت : ٥٧٠هـ) في كتابه : «بذل المجهود في إفحام اليهود» ما نصه : «عندهم ـ يقصد أهل الكتاب ـ من كفريات التجسيم كثير ، على أن أحبارهم تهذبوا كثيراً عن معتقدات آبائهم بما استفادوه من عندهم بما يدفع عنهم إنكار المسلمين عليهم ما تقتضيه الألفاظ التي فسروها ونقلوها ، وصاروا متى سئلوا عما عندهم من هذه الفضائح استبرؤوا بالجحد والبهتان من فضيع ما يلزمهم من الشناعة»[٢٩] .

أما الشيخ أبو جعفر أحمد بن عبد الصمد الخزرجي فقد ركز على نقد عقيدة الألوهية لدي أهل الكتاب ، وعقيدة صلب المسيح ، وكذلك نقد الأناجيل المعتمدة لدى النصارى في زمنه . وقد ألف الخزرجي كتابه العظيم الموسوم : «مقامع هامات الصلبان ومراتع رياض الإيمان» وهو كتاب تم تحقيقه مرتين ، وله كتاب آخر لا زال مخطوطًا عنوانه : «مقام المدرك في إفحام المشرك» وللخزرجي تجربة فريدة فقد تم أسره من قبل الفرنج النصارى ، وفي مقامه ذاك تمت محاولات عديدة لتحويله من الإسلام إلى النصرانية ، ولكنه قاوم بشجاعة العالم ، ورد وفند ما أثير حول الإسلام من قبل آسريه .

ومن العلماء أيضا الشيخ أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي صاحب كتاب : «الجامع لأحكام القرآن» الذي جادل حول تناقضات الإنجيل ، وبرهن على صدق وقوع تحريف التوراة ، وناقش قضية صلب المسيح ، كما أنه أبان بطلان كثير من المعجزات النصرانية ، وكتب كثيراً من الرّدود ، ورد على القس حفص بن البر صاحب كتاب «العقائد» وهو كتاب اتخذ بمثابة دليلاً ومعينًا للمجادلين النصارى عند تحاورهم مع المسلمين ، وينسب للقس حفص أنه نظم مزامير داود شعراً . ألف القرطبي كتابًا شاملاً في الجدل الديني أسماه : «الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام وإظهار محاسن دين الإسلام وإثبات نبوة نبينا محمد عليه الصلاة والسلام»ويرى المؤرخون أهمية كبيرة

لكتاب الخزرجي في ميدان الجدل الديني لموسوعيته وكبر حجمه وتطرقه للخلاف العقدي بين الإسلام والنصرانية .

وجملة القول أن مؤلفات أولئك العلماء وخاصة مؤلفات الإمام ابن حزم قد أرست على قواعد صلبة أدت إلى نشوء علم مقارنة الأديان وقواعده، لقد كان ابن حزم رائداً في ميدان النقد التاريخي، ورائداً في ميدانالفلسفة والعقليات، ويكفي أنه أول من نص على دور بولس الرسول في تحريف الإنجيل، وهو قول سبق به علماء النصرانية واللاهوت النصراني في العصر الحديث. وكان ابن حزم أكثر علماء الأندلس مجادلة ومناظرة لعلماء اليهود. لقد كان ابن حزم صريحًا وواضحًا في مداخلاته ومجادلاته الدينية، وكان لا يقر ما عليه الصوفيين في كل الأديان، ولكن نصيب الصوفيين المسلمين من نقده يُعد الأكثر والأقوى، وكان يرى أن الصوفية تُفسد الدين، وقد كان نصيب الصوفي محمد بن عيسى الإلبيري من هجوم ابن حزم كبيراً. ولا يُستبعد كما يقول المستشرق الأسباني آسين بالاثيوس من أن محمد بن عيسى هذا من تلاميذ مدرسة محمد بن عبد الله بن مسرة بن نجيح القرطبي الصوفي المشهور (ت: ٣١٩هـ) وهي مدرسة لعبت دوراً في نشر الصوفية الإسلامية في الأندلس(٣٠) .

لقد شكلت النقاشات الحامية التي جرت بين علماء الأديان الثلاثة مقدمة ضرورية، ورصعت صفحات ناصعة في ميدان الحوار الديني، وكانت الروح المتسامحة السائدة بين المتحاورين هي ما شجع عددا من العلماء من مختلف الطوائف للدخول في دائرة الجدل الديني، طالما أنهم لن يتعرضوا للمساءلة أو العقاب من قبل المسؤولين الحكوميين، لدرجة أن بعض القضاة الذين يشهدون المحاورات الدينية يصمون آذانهم عندما يتلفظ أحد المتحاورين من أهل الكتاب بما يُعد قذفًا في جنب الإسلام أو نبيه، وذلك خشية أن يوقع عليه العقوبة المشروعة(٣١) .

وقد بلغ من اتساع دائرة التسامح الديني آنذاك أن القاضي محمد بن عمر ابن لبابة (ت: ٣١٤هـ) أفتى بعدم إيقاع حد الردة على يافع أندلسي ارتد بعد إسلامه بسبب ضغط أبويه. ومثل هذا فتوى القاضي عبيد الله ابن يحيى (ت: ٢٩٧هـ) بخصوص فتى أندلسي رأي النكوص عن إسلامه بعد أن سجله القاضي، وجاء للقاضي لتسجيل رجوعه لدينه السابق، النصرانية، فتم له ما أراد(٣٢).

ومما يسهل ملاحظته أن المحاورة الدينية بين المسلمين واليهود في الأندلس أكثر وأشمل من مثيلتها في المشرق الإسلامي نظرًا للثقل الثقافي اليهودي في الأندلس وقتذاك. وأمر آخر لا يقل وضوحًا عن سابقه وهو: أن أسلوب المناظرة، ومنهجية المحاورة، وطرائق المجادلة الأندلسية قد أثرت في شكل وطبيعة المحاورات في المشرق الإسلامي، ودليلنا على ذلك أن القرافي (ت: ٦٨٤هـ) تأثر كثيرًا بالخزرجي، لدرجة أن من لا يعرف القرافي يعده من علماء الجدل الأندلسيين(٣٣).

وأزعم أن الجدل الديني بين الديانات السماوية الثلاث شكل سمة من سمات الحوار الحضاري الذي عرفته الأندلس، وهو حوار حضاري أنتج العقلية الأندلسية المتفتحة، وأدى إلى لقاء الثقافات المختلفة على صعيد واحد، وأدى إلى تلاقح العقول، وهو حوار حضاري ما أحوجنا اليوم لمثله، فقد أثبتت التجربة الأندلسية أنه إذا ما توفرت الأجواء الصحية والتسامح فإن الدين لا يشكل عقبة أمام الحوار الحضاري، وإن الدين لا يصبح كما يقول البعض من أنه كان سببًا من أسباب الصدام الحضاري، إذا ما ابتعد عن التعصب والتحزب. والجدل الديني كما اتضح من التجربة الأندلسية جدل قائم على قبول الرأي والرأي الآخر، وعلى فتح باب الخيار أمام المتجادلين وغيرهم، وعدم إجبارهم لقبول ما لا يرضون، أو التقليل من شأنهم، ولم يرد في المصادر إلى المتجادلين والمحاورين من أتباع النصرانية أو اليهودية قد تعرضوا للمساءلة أو الضرب أو السجن ناهيك عن القتل. وهذا هو الجدل الديني المطلوب، الجدل الديني الذي يؤدي إلى حوار حضاري. وهو الحوار

الحضاري الذي شهدته الأندلس بين الحضارة الإسلامية، وحضارة أهل الكتاب بشقيها اليهودي والنصراني .

ما سلف يُثبت أن أصحاب نظريات صدام الثقافات وصراع الحضارات، وهم في الأغلب من الغربيين، لم يستلهموا التاريخ كما يجب، وإن بضاعتهم من المخزون المعرفي لتجاور الديانات والحضارات في عالم الإسلام بضاعة مزجاة، بالرغم من حيازتهم سمعة واسعة في دوائر الفكر السياسي والاستراتيجي المعاصر، وقد بان عجزهم وعورهم في عدم إدراك جوانب الامتزاج والتداخل بين الثقافات والحضارات التي تتشكل منها البشرية اليوم. أما ما نشهده اليوم من حركات الإحياء الديني المتعصب والإرهاب والتطرف، فهي حركات لا تدل على رفض الآخر، أو تدل على صراع حضاري، إنها ببساطة تجليات رافضة للسيطرة الاقتصادية أو القهر السياسي الذي يسود عالم اليوم .

الهوامش

(١) انظر الآيات في القرآن الكريم على التوالي: (١) الكهف: ٥٤ (٢) الكهف: ٣٤ (٣) الكهف: ٣٧ (٤) المجادلة: ١ (٥) آل عمران: ٦٦ (٦) النحل: ١١١ (٧) غافر: ٥٦ (٨) النحل: ١٢٥ .

(٢) لطوفي، نجم الدين سليمان بن عبدالكريم الطوفي الحنبلي، عَلَم الجَذل في عِلم الجَدَل، تحقيق فولفهارت هاينريشس، فيسبادن ١٩٨٧م، ص ٤ .

(٣) محمد حسين فضل الله، الحوار في القرآن، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ١٩٨٥م، ص ٣٦ .

(٤) المقري، شهاب الدين أحمد بن محمد، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين الخطيب، تحقيق محمد البقاعي، دار الفكر، بيروت ١٩٨٦م، ج١، ص ١٨٤ .

(٥) يوسف أشباخ، تاريخ الأندلس في عهد المرابطين والموحدين، ترجمة محمد عبدالله عنان، القاهرة ١٩٥٨م، ص ٢٣٠ .

(٦) يقول ألفارو: «إن إخواني المسيحين يدرسون كتب فقهاء المسلمين وفلاسفتهم، لا لتفنيدها بل لتعلم أسلوب عربي بليغ. وآسفاه إنني لا أجد اليوم علمانيًا يقبل على قراءة الكتب الدينية، أو الإنجيل، بل إن الشباب المسيحي الذين يمتازون بمواهبهم الفائقة أصبحوا لا يعرفون علمًا، أو أدبًا، ولا لغة إلاّ العربية، ذلك أنهم يقبلون على كتب العرب في نهم، وشغف، ويجمعون منها مكتبات ضخمة، تكلفهم الأموال الطائلة، في الوقت الذي يحتقرون فيه الكتب المسيحية وينبذونها» خالد عبد الحليم السيوطي، الجدل الديني بين المسلمين وأهل الكتاب بالأندلس «ابن حزم- الخزرجي» دار قباء، القاهرة، ٢٠٠١م، ص ٧٤ .

(٧) ابن الخطيب، لسان الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن سعيد الغرناطي، الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق محمد عبد الله عنان، مكتبة الخانجي، القاهرة ١٩٧٤م، ج١، ص ١٣١ .

(٨) جوستاف لوبون، حضارة العرب، ص ٢٧٧ .

(٩) الطرطوشي، سراج الملوك القاهرة، ١٣١٩هـ، ص ١٥٤ .

(١٠) أحمد مختار العبدي، الأعياد في مملكة غرناطة، مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية بمدريد، المجلد الخامس عشر، ١٩٧٠م .

(١١) محمد بن عبد الله عنان، دول الإسلام في الأندلس (دول الطوائف) مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٨٨م، ص ٤١٢ .

(١٢) الخشني، أبو عبد الله محمد بن حارث بن أسد القيروانب، قضاة قرطبة، الدار المصرية للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٦٦م، ص٧٦ .

(١٣) خالد السيوطي، الجدل الديني، ص ص ٦٢-٧٣ .

(١٤) هو الصفي أبو الفضائل بن العسال (ت: ١٢٦٠م) وعائلة العسال عائلة نصرانية مصرية عاشت واشتهرت بمصر في القرن السابع الهجري .

(١٥) الصفي بن العسال، الصفائح في جواب النصائح، ١٤٦٣م، ص ٢١ .

(١٦) الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة ج، (حوادث سنة ٢١٨) .

(١٧) المقري، ابن عبد الرحمن الملطي (ت: ٣٧٧هـ)، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، تحقيق محمد زينهم عزب، مكتبة مدبولي، القاهرة ١٩٩٣م، ص ٣ .

(١٨) روجه جارودي، الإسلام في الغرب (قرطبة عاصمة الروح والفكر) ترجمة محمد الصدر، دار الهادي، بيروت، ١٤١١هـ، ص ٢٩ .

(١٩) روجه جارودي، الإسلام في الغرب، ص ص ١٧-٢٨؛ وانظر أيضًا: إسماعيل الأمين، العرب لم يغزوا الأندلس (رؤية تاريخية مختلفة) رياض الريس للنشر، لندن، ١٩٩١م، ص ٢١٤ .

(٢٠) نجيب العقيقي، المستشرقون، دار المعارف بمصر، القاهرة، ١٩٦٤م، ج ١، ص ١٢٢ .

(٢١) نجيب العقيقي، المستشرقون، ج١، ص ١٢٨ ـ ١٣١ .

(٢٢) نجيب العقيقي، المستشرقون، ج١، ص ١١٦ ـ ١١٧ .

(٢٣) ابن حزم، الرد على ابن النغريلة اليهودي، تحقيق إحسان عباس، مكتبة دار العروبة، القاهرة، ١٩٦٠م، ص ٤٦ .

(٢٤) السيوطي، الجدل الديني، ص ٨١ .

(٢٥) إدريس حمادي، المنهج الأصولي في فقه الخطاب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٨٨م، ص ٢١ .

(٢٦) ابن بسام، أبو الحسن علب بن بسام الشنتريني، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، ١٩٧٩م، ج٢، ص ٧١٣.

(٢٧) ابن بسام، الذخيرة، ج٢، ص ٧١٩ .

(٢٨) الونشريسي، أحمد بن يحيى بن عبد الواحد، المعيار المغرب والجامع المعرب عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب، تحقيق مجموعة من الأساتذة، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط، ١٩٨١م، ج ٨ .

(٢٩) السيوطي، الجدل الديني، ص ١٥٤ .

(٣٠) نجاح محمود الغنيمي، علماء الملل والنحل، دار المنار، القاهرة، ١٩٨٧م، ج١، ص ٧٧ .

(٣١) محمد أبو زهرة، تاريخ الجدل، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٨٠م، ص ١٤٨ ..

(٣٢) أبو الإصبع عيسى بن سهل الأندلسي، الأحكام الكبرى (وثائق في قضاء أهل الذمة مستخرجة من مخطوطة الكتاب) تحقيق محمد عبد الوهاب خلاف، المركز العربي، بيروت، ص ص ٤٢ ـ ٤٦ .

(٣٣) السيوطي، الجدل الديني، ص ٢٦٥ .

التصور الإسلامي لمنهجية حوار الحضارات

د. محمد فاروق النبهان(*)

المستخلص

منهج الحوار أصيل في التصور الإسلامي، وقد رسم القرآن الكريم منهج الحوار وحدّد أهدافه، وفرق بين الحوار والجدل، والحوار هو المنهج القيم للدعوة إلى الإسلام، وقد حاور القرآن الكريم أهل الكتاب ودعاهم إلى كلمة سواء على أساس الإيمان بالله وعدم الشرك به، والالتزام بالعمل الصالح ويُشترط في الحوار أن يكون موضوعه مفيداً ويحتاج المجتمع إليه، نظراً لواقعيته مما تكثر الحاجة إليه من الأمور الواقعية والمتوقعة، كما يشترط في المتحاروين أن يملكوا سلطة التفويض مقرونة بسعة الفهم لكي يقع الاطمئنان إلى سداد رأيهم في تناول قضايا الحوار ويشترط في مجالس الحوار أن تكون مجالس علم ودراية والتزام بالحق، بعيدة عن المنافسات والمزايدات والتملق لمشاعر العامة بالمواقف المتطرفة، وأن يتجه الحوار إلى من يتوقع منه الالتزام بالحق.

ويجب في الحوار أن يلتزم كل من الطرفين بنبذ التطرف والتعصب في الأقوال والآراء، وأن يعبر كل من أطراف الحوار عن احترامه لمجالس الحوار وأن يحتكموا إلى منطق العقل فيما يمكن ترجيحه بالأدلة والمقاييس العقلية التي تقضيها الفطرة وتسهم في تحقيق الكرامة الإنسانية.

(*) دكتوراه في الشريعة الإسلامية من جامعة القاهرة، يشرف على رسائل الماجستير والدكتوراه، وأستاذ زائر في عدد من الجامعات العربية والإسلامية، .

وأهم منزلقات الحوار ؛ سيطرة روح الأنانية والتعصب المذموم وانتفاء الثقة بين أطراف الحوار وتدخل العوامل السياسية في توجيه الحوار وانعدام المنهجية الشمولية لأهداف الحوار وهذه المنهجية تعتمد على الإقرار بحقوق الإنسان في الحرية والكرامة ومنع العدوان وترسيخ دور الأديان السماوية في تعميق الوعي الإنساني.

وحوار الحضارات هو جزء من المشروع الكوني للنهوض بمستوي الوعي الإنساني لأجل التعايش أولاً ولمقاومة الأمراض الاجتماعية ثانيًا، وهو أسلوب حضاري لاختيار منهج متميز لتفجير القوى الإنسانية.

وهذا الهدف يتطلب رسم سياسة تربوية لتكوين شخصية متفتحة على المستقبل مؤمنة بالفضيلة على مستوى السلوك متسامحة في نظرتها للآخر، كما تتطلب إعداد إعلام متميز في أسلوبه يعمق الثوابت في مجال التربية والتكوين، متحرر من آثار النظرة الغربية ذات البعد الواحد الذي يكرس التمييز بين الشرق والغرب بتأثير الثقافات القديمة الموروثة، ويجب الانطلاق من قاعدة أساسية هي أن كل شعب يمكن أن يكون مبدعًا وأن يسهم من خلال خصوصياته في تكوين الوعي الحضاري. وتتميز الرؤية الحضارية الإسلامية بنظرتها الشمولية التي تستوعب قضايا الإنسان ومواكبة المتغيرات الزمانية والمكانية وتحصين القوة الإبداعية بالقيم الإنسانية الثابتة.

ولابد من الالتزام بمنهجية التعدد الثقافي في إطار الأفكار القابلة للتجدد والاعتراف بكل أنماط الثقافات الإنسانية والتركيز على أهمية الحياة الإنسانية.

وسوف نجد في تراث الإسلام النقلي والعقلي جذور الدعوة إلى التعايش والتساكن في ظل الحوار الذي يعمق التقارب بين الشعوب.

إن عالم الغد يجب أن يتجه عن طريق الحوار إلى عالم جديد يؤمن بالوحدة في رؤيته الحضارية في ظل شعار واحد يكرس الكرامة الإنسانية، والأديان هي الأمل الوحيد لنشر ثقافة الحوار لتفعيل التعاون بين الشعوب لتحقيق أهداف إنسانية.

التصور الإسلامي لمنهجية الحوار الحضاري

معنى الحوار

الحوار في اللغة الرجوع عن الشيء وإلى الشيء وحار إلى الشيء وعنه أي رجع عنه وإليه ، وقال الجوهري : حار يحور أي رجع ، وكل شيء تغير من حال إلى حال فقد حار ، والحوار : هو النقصان بعد الزيادة لأنه رجوع من حال إلى حال ، ويقال : كان على حالة جميلة فحار عن ذلك أي رجع[١] ، وفي المثل : يقال : حور في محاورة أي نقصان في نقصان ورجوع في رجوع ، ويضرب هذا المثل لمن أمره في إدبار ، ويقال أيضًا : فلان حور في محاورة أي لا يصلح لشيء أو كان صالحا ، ويقال أيضًا : فلان في الحوار والبوار أي في النقصان والفساد ، والمحاورة هي المجاوبة ،والتحاور هو التجاوب ، وتقول : لمته فما أحار إليّ جوابا ، أي فما نطق بجواب ، واستحاره أي استنطقه ، ويقال : القوم يتحاورون أي يتراجعون الكلام . والمحاورة هي مراجعة المنطق والكلام في المخاطبة[٢] .

ووردت لفظة «حوار» في القرآن الكريم في سورة الكهف مرتين ، الأولى في قوله تعالى : ﴿ **وكان له ثمر فقال لصاحبه وهو يحاوره أنا أكثر منك مالا وأعزّ نفرا** ﴾[٣] ، والثانية في قوله تعالى : ﴿ **قال له صاحبه وهو يحاوره أكفرت بالذي خلقك من تراب ثم من نطفة ثم سوّاك رجلا** ﴾[٤] .

وجاءت لفظة «حوار» في سورة المجادلة في معنى المجادلة في قوله تعالى : ﴿ **قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي إلى الله والله يسمع تحاوركما إن الله**

سميع بصير ﴾[٥] ، والآية اختارت لفظة المجادلة لبيان أسلوب المرأة في الدفاع عن حقها ، وهو أسلوب يغلب عليه الخصومة ويسيطر عليه الغضب ، ولا يعطي المجادل لنفسه فرصة سماع رأي الطرف الأول ، ثم استخدم القرآن لفظة الحوار بعد ذلك لأن النبي ﷺ أخذ يحاور المرأة في بيان حقوقها بعيداً عن أسلوب المخاصمة والمجادلة .

والحوار عندما يفقد موضوعيته ، وتغلب على صاحبه صفة الدفاع عن موقفه ولو كان متجاوزاً الحق يصبح الحوار جدلا ، ولا يؤدي في الغالب إلى الوصول إلى معرفة الحق الذي يجب أن يحتكم إليها كلّ من المتحاورين .

معنى الجدال :

وجاءت لفظة الجدال في القرآن الكريم في تسعة وعشرين موضعا ، وغالبًا ما تستعمل لفظة الجدال في موطن الخصومة والانتصار للرأي ولو تبين له الخطأ فيه ، وتستعمل لفظة الجدال في موطن الحوار المذموم الذي لا يؤدي إلى فائدة مرجوة ، إما بسبب موضوعه الذي لا يجوز الخوض فيه لمخالفته لمنهج السلف الصالح في تناول قضايا العقيدة ، أو بسبب الأطراف التي لا تلتزم بمنهجية الإسلام في أدب الحوار والمناظرة ، ويسعى كل فرد للانتصار على الآخر ، وفي معظم الأحيان يعتمد الجدال على مسلمات قياسية معتمدة لدى علماء الكلام ، ويتمسك بها كل طرف للوصول إلى أغراضه التي تتمثل في الدفاع عن آرائه ، وإلزام الخصم بالتسليم بها بناء على تلك المسلمات المنطقية [٦] .

وقد أدى منهج الجدل في قضايا العقيدة إلى ظهور الفرق والمذاهب الإسلامية المتباعدة والمتنافرة والبعيدة عن العقيدة الصحيحة ، وظهرت بسبب ذلك تيارات وأفكار تمثل التطرف والغلو في أمور الدين .

ارتباط الجدل بعلم الكلام :

وارتبط «الجدل» في الفكر الإسلامي بالمدارس الفكرية التي اهتمت بعلم الكلام ، وقد بدأت هذه المدارس من المعنى العام للفظة «الفقه» وكما نقل عن أبي حنيفة أنه قال : «اعلم أن الفقه في أصول الدين أفضل من الفقه في فروع الأحكام» ، والفقه هو معرفة النفس ما يجوز لها من الاعتقاديات والعمليات ، وما يجب عليها منهما ، وما يتعلق منها بالاعتقاديات هو الفقه الأكبر ، وما يتعلق بالعمليات هو الفقه(٧) .

وبرر علماء الكلام منهجهم في الجدل بأن صناعة الكلام يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة وتزييف كل من خالفها(٨) .

وميّز الفارابي بين علم الكلام الذي يهدف إلى إثبات العقائد والبراهين الثابتة في أصول الدين كما قررها القرآن الكريم وهو جانب إيجابي في علم الكلام ، وبين الجانب السلبي في هذا العلم وهو ما يقصد به تزييف ما يخالف هذه الأدلة أو يناقضها بكل الوسائل الجدلية التي يملكها العقل والتي تتنافى في بعض الأحيان مع أصول العقيدة ومنهج القرآن الكريم والسنة في الاستدلال العقلي السليم .

وركز الإمام الغزالي منهجه في المناظرة الشرعية والحوار المحمود بأن غايته حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها من تشويش أهل البدعة ، وهذه غاية شريفة(٩) .

وهكذا يصبح الحوار من المناهج الشرعية المعتمدة لتحقيق الأهداف التالية :

أولاً : تثبيت العقيدة الإسلامية بالبراهين العقلية التي اعتمدها القرآن الكريم في مناهجه للدفاع عن العقيدة الصحيحة .

ثانيًا : تزييف المناهج الجدلية والأدلة المناقضة لما يقتضيه العقل السليم .

ثالثًا : حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدع والمنحرفين .

تأصيل علم الحوار :

العلم هو معرفة الشيء على ما هو به ، ولا يمكن أن يكون العلم مذموما لأنه صفة من صفات الله تعالى ، فإن وصف العلم بالمذموم في بعض المواطن فالذم يبقى محصوراً في حق العباد ، لأسباب ثلاثة :[١٠]

السبب الأول : أن يؤدي هذا العلم إلى ضرر إما لصاحبه أو لغيره ، فالذم ثابت بالنسبة للضرر الناتج عن العلم ، كعلم السحر ، فالضرر الناتج عنه ثابت ومؤكد ، ولهذا يوصف هذا العلم بالمذموم .

السبب الثاني : أن يؤدي إلى ضرر في غالب الأحيان كعلم النجوم وهو مذموم لأن الناس ينشغلون به . ويلتفت القلب إلى الأسباب المباشرة ويتعلق بها ، فيصرفه ذلك عن معرفة أن الله يسخر كل شيء في الكون ليتحقق الكمال ويستقيم أمر الحياة .

السبب الثالث : الخوض في علم لا يستفيد الخائض فيها من أي شيء حميد ، ويجب كف الناس عن الخوض فيما لا يفيد من أنواع العلوم كالبحث في دقائق العلوم لمن لا يحتاج إلى ذلك .

والحوار يجب أن يكون فيما هو مفيد من أنواع العلوم ، وألا يؤدي إلى انشغال عن القضايا الفكرية والعلمية التي تهم الناس وترتقي بأمر حياتهم وتتناول ما يشغلهم ويسهم في حل مشاكلهم ، فإذا كان الحوار مفيداً وجاداً وله غاية مشروعة فهو أمر مطلوب والدعوة إليه مطلوبة ، نظراً لحاجة الناس إليه للنظر فيما يهمهم ويشغلهم من أمر المسائل الخلافية التي تتطلب البحث عن الحق فيها .

قواعد الحوار في القرآن الكريم :

والحوار منهج إسلامي نجد جذوره في القرآن والسنة ، وقد استخدم القرآن هذا المنهج في الدعوة إلى الإسلام ، انطلاقًا من المنطلقات الإسلامية في مجال العقيدة ،

معتمداً في ذلك على الأدلة العقلية والبراهين المنطقية ، مؤكداً بذلك الأسس التي تقوم عليها الأديان السماوية وهي منطلقات التلاقي بين المؤمنين ، والحوار هو أداة هذا التقارب ، لأنه يعمق الشعور بأهمية الإيمان بالله ليكون القاعدة المشتركة لأي حوار بين الأديان السماوية ، وهو أداة للتقارب بين الحضارات والثقافات .

ومن أهم منطلقات الحوار القرآني ما يلي :

أولاً : الإيمان بالله :

وهذا المنطلق هو أساس النجاح في أي حوار ، إذ لا يمكن أن يستقيم أي حوار إلا في ظل الأسس المشتركة والأهداف والغايات التي تجمع بين أطراف الحوار ، قال تعالى : ﴿**ومن أحسن قولا ممن دعا إلى الله وعمل صالحا وقال إنني من المسلمين**﴾(١١) ، وقال أيضًا : ﴿**قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله**﴾(١٢) . وفكرة الإيمان بالله هي قاعدة الحوار وأساسه ، لأنها توجد الظروف النفسية للاستماع إلى كلام الآخر ، وتضعف من عوامل التململ من قبول ما يقوله الطرف الثاني في الحوار ، ففي ظل الإيمان بالله تعالى تنتمي التعددية التي يدعي كل طرف الحق في امتلاك الحقيقة فيها ، ويستعد الجميع للجلوس حول مائدة مستديرة يتساوى كل الأطراف في حق الدفاع عن عقيدته ، وهذه أهم خطوة في نجاح فكرة الحوار ، فالحوار في ظل الثوابت الإيمانية ليس حواراً لأجل انتصار طرف على آخر ، وإنما هو حوار لانتصار الفكرة التي يؤمن بها الجميع .

ثانيًا : العمل الصالح :

وهذه قاعدة أخرى للتلاقي والتقارب ، فلا خلاف في التزام الجميع بالعمل الصالح ، والعمل الصالح هو الذي يجب أن يكون الغاية المثلى لأي حوار أو تقارب .

قال تعالى : ﴿ ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون ﴾[١٣] ، قال أيضًا : ﴿ والعصر إن الإنسان لفي خسر إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر ﴾[١٤] .

وعمل الصالحات هو أداء ما هو واجب عليهم من حقوق وواجبات ، نحو الله ونحو الخلق ، وهو معيار التفاضل بين البشر ، فلا تفاضل بالأحساب والأموال ، وإنما التفاضل المفيد هو في عمل الصالحات ، وقد فسر القرآن معنى الصالحات بالتواصي في أمرين : التواصي بالحق وهو الالتزام بمبادئ الإيمان الصحيح وهو توحيد الله ، ورفض أي عقيدة تؤدي إلى الشرك ، والتواصي بالصبر وهو أداء العبادات وهي الحق الذي يجب أن يقع الالتزام به[١٥] .

والقرآن في وصفه للمؤمنين يعبر عن التزامهم بالتواصي بالصبر والتواصي بالمرحمة ، قال تعالى : ﴿ ثم كان من الذين آمنوا وتواصوا بالصبر وتواصوا بالمرحمة ﴾ وقد وصف الإمام القرطبي التواصي بالصبر بأنه التواصي على طاعة الله واجتناب معاصيه ، والتواصي بالمرحمة أي الرحمة بالخلق والرحمة بالفقراء والمساكين والأيتام ، وهؤلاء هم أصحاب الميمنة الذين يؤتون كتبهم بإيمانهم[١٦] .

والقرآن الكريم في تأكيده على أهمية العمل الصالح في السلوك الإنساني الذي يجسد معنى الإيمان بالله ، يجعل الحوار بين الأديان والحضارات والثقافات حوارًا حضاريًا يهدف إلى الارتقاء بمستوى الوعي الإنساني ، لكي يكون الحوار مفيدًا للبشرية في تطلعها نحو الأفضل ، فالحوار ليس مجرد جهد تدفع إليه رغبة في التقارب بين الشعوب والحضارات ، وإنما هو وعي بأهمية الرقي بمستوى المسيرة الإنسانية ، لتحقيق المزيد من المكاسب الإنسانية ، لتأكيد حقوق الإنسان في الكرامة والحرية .

منهجية الحوار في القرآن الكريم :

رسم القرآن الكريم المنهجية السليمة للحوار ، وهي منهجية غايتها الوصول بالحوار إلى غاياته المرجوة ، وتتمثل في الانصياع للحق والالتزام به . وتتمثل هذه المنهجية بما يلي :

أولاً : الالتزام بالحكمة والموعظة الحسنة :

وهذه قاعدة الحوار المفيد والمجدي ، فالحوار يحتاج إلى أرضية نفسية مريحة ، وتتمثل هذه الأرضية في استخدام ما هو أحسن من العبارات والمواقف ، ولا يصلح للالتزام بالأحسن إلا من يملك القدرة على ذلك ، وليس العنف والشدة وإرادة التغلب من الأحسن ، فالحوار الذي يراد به الغلبة والإفحام وإظهار الفضل عند الناس والتباهي واستمالة الناس لا يمكن أن يحقق الغاية منه ، وهو حوار سيؤدي إلى نتائج سلبية ، ويعمق مشاعر الحقد والحسد ويباعد بين أطراف الحوار ، ولا بد من طهارة النفس ونقاء القلب أولا ، لأن ذلك يساعد على وصول الكلمة إلى الآخر ، وإحداث الأثر المطلوب لدى الآخر ، فيستيقظ الجانب الحي في القلوب ، وتتغلب الرحمة على القسوة ، فالحاقد لا يصلح للحوار والحاسد كذلك ، والمعجب بنفسه الذي يزهو بعلمه وفصاحته يضع حجابا بينه وبين الآخر فلا تنفتح القلوب لما يقول .

ثانيًا : الاعتراف بحق الآخر :

وهذا شرط ضروري لنجاح الحوار ، فالمحاور يأتي إلى مجلس الحوار لكي يأخذ ويعطي ، ولا بد من الأخذ والعطاء ، وعندما يشعر أحد الأطراف أنه جاء ليعطي لا ليأخذ فلا مصلحة له في هذاي الحوار .

ويجب أن يشعر الطرف المحاور الآخر أنه يملك كل الإمكانات لإبراز وجهة نظره، وهو الوحيد الذي يمكنه أن يعلن عن قناعته بالحجة ، فإذا شعر أنه يملك كل الحق في التعبير عن آرائه بعيدًا عن المسلمات المسبقة سرعان ما يستجيب لكلمة الحق إذا بانت له الحقيقة ، قال تعالى : ﴿ **وانا أو إياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين** ﴾(١٧) . قال الغزالي : اعلم وتحقق أن المناظرة الموضوعة لقصد الغلبة والإفحام وإظهار الفضل والشرف والتشدق عند الناس وقصد المباهاة والمماراة واستمالة وجوه الناس هي منبع جميع الأخلاق المذمومة عند الله المحمودة عند عدو الله إبليس ، ونسبتها إلى الفواحش الباطنة من الكبر والعجب والحسد والمنافسة وتزكية النفس وحب الجاه وغيرها كنسبة شرب الخمر إلى الفواحش الظاهرة كالزنا والقذف والقتل والسرقة(١٨) .

ثالثًا : حصر مواطن التلاقي والاختلاف :

وهذا مبدأ دعا إليه القرآن الكريم في دعوته لأهل الكتاب إلى كلمة سواء بينهم وبين الملمين . قال تعالى : ﴿ **قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله** ﴾(١٩) ، وقال أيضًا : ﴿ **قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وما أوتي موسى وعيسى وما أوتي النبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون** ﴾(٢٠) .

وهذا التلاقي في أهم دعامة من دعائم الحوار بين الديانات السماوية هو نقطة الارتكاز الرئيسية التي يمكن أن يعتمد عليها الحوار وينطلق منها نحو خطوات جديدة تحقق هذا التلاقي وذلك لأن الإيمان هو الدعامة الرئيسية للأديان السماوية ، فإذا توصلت الأديان إلى نقطة التلاقي في مفهوم الإيمان بالله ، يصبح الشرك مرفوضًا لأنه ينافي الإيمان بالله ، وهذا منهج سليم في الحوار .

رابعًا : إشعار الآخر بحقه في امتلاك الحقيقة :

الحوار هو دعوة للتلاقي عن طريق اكتشاف الحق وهذا هو الأصل فيه ، وكل من طرفي الحوار يسعى كي يكون الحق إلى جانبه ، ويعتقد أنه يمتلك الحقيقة ، فإذا شعر بأن الآخر يعترف له بهذا الحق فانه سرعان ما يحتكم إلى الحوار ويرضخ لنتائجه ، وهذا منهج قرآني في الحوار ودعوة إلى الاحتكام إلى العقل والمنطق للوصول للحقيقة . قال تعالى : ﴿**وانا أو إياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين**﴾(٢١) ، وقال أيضًا : ﴿**قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم**﴾(٢٢) .

وانطلاقًا من هذا المنهج القرآني في الحوار يقف أطراف الحوار على قدم المساواة في الدفاع عن الحقيقة التي يؤمنون بها ، وينتفي كل أشكال الإكراه واحتكار الحق ، فلا إكراه في ظل الحوار ، ولا تجاوز للمسلمات والثوابت المقبولة لدى أطراف الحوار ، فإذا بانت الحقيقة وانكشفت الحجب عن وجه الحق فهذا لا يعني إكراه الآخر على الانصياع ، ويحقق الحوار غايته ببيان وجه الحق ، ثم يترك الأمر بعد ذلك لقول كل طرف بما اتضحت حقيقته لديه . قال تعالى : ﴿**لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي**﴾(٢٣) ، وقال أيضًا : ﴿**ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا ، أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين**﴾(٢٤) .

خامسًا : احترام خصوصيات الآخر :

والآخر سواء في حوار الأديان أو في حوار الحضارات أو في حوار الثقافات له الحق الكامل في الدفاع عن خصوصياته ومعتقداته وثقافاته ولا حوار مع انتفاء الاعتراف بهذا الحق .

وانطلاقًا من هذا المبدأ يجب على المتحاورين أن يتمتعوا بسعة الصدر ورحابة الأفق والصبر على الآخر ، فالآخر هو المخاطب وهو المقصود بالحوار فإذا انتقص حقه أو جرى التنكر لخصوصياته فسرعان ما يفقد صبره ويتوقف الحوار وتفشل الغاية منه .

ولا يجوز أن يكون العامة طرفًا في الحوار ، فالعامة يضيق صدرهم بالآخر ويعتقدون أن الاعتراف بالآخر هو تفريط مذل واستسلام مذموم ، وليس الأمر كذلك ، فالآخر له كامل الحق في الدفاع عن خصوصياته ، ولا يمكنه أن يعترف بخصوصيات محاوره إلا إذا اعترف الآخر بخصوصياته ، وهذه معادلة سليمة وعادلة .

أخلاقية الحوار :

خصص الإمام الغزالي فصلاً مستقلاً في الجزء الأول من كتابه «إحياء علوم الدين» لعلم الخلاف وذكر آفاق المناظرة والجدل(٢٥) ، واعتبر الغزالي أن الغرض من المناظرة المباحثة عن الحق لكي يتضح ، فان الحق مطلوب والتعاون على النظير في العلم وتوارد الخواطر مفيد ومؤثر ، ومن أبرز أهداف الدين التعاون على طلب الحق . والمناظرة هي حوار بين طرفين ، لمعرفة الحق واكتشاف طريقه ، فالحق مطلب مشروع ، ولا يتضح الحق إلا بالتعاون على معرفته ، إلا أن النفس البشرية بما جبلت عليه من غرائز وطبائع تبحث عن الغلبة والمباهاة ، وتحرص على استمالة الناس ولو بادعاء الغلبة ، وهذا من الخلق المذموم الذي يتنافى مع الأخلاقية الإسلامية ، وغالبا ما يؤدي منهج المغالبة التي لا تعتمد على أسس سليمة إلى ظهور الأحاد من الأطراف والتحاسد بين الناس ، وهذا يؤدي إلى العجب والكبر والرياء كما يؤدي إلى اتهام كل فريق للآخر بما يسيء إليه من أوجه القذف المذموم . ولا يستقيم الحوار إلا في ظل تربية إسلامية سليمة ، وتعلق بالمثل العليا ، وانتصار للحق ، ورغبة في إظهاره .

والمناظرة محمودة في الأساس إذا وقع الالتزام بأخلاقياتها ، فإذا تحكمت فيها الرغبة في التغلب والمباهاة أصبحت جدلا مذمومًا ، وأسوأ أنواع الجدل أن يكون في مجال العقائد حيث يؤدي إلى جدل عقيم وضار ومذموم ، ولو التزم الجميع الحق لكانت المناظرة حواراً مفيداً يوسع من دائرة المعرفة الإنسانية ويعرف كل طرف بما لدى الآخر ، فيضعف التعصب ويقل التطرف ويسعى الكل للبحث عن الحق والكمال والفضيلة .

ضوابط المناظرة المحمودة :

ذكر الغزالي شروط المناظرة المحمودة التي اعتبرها من الدين كما يلي :[٢٦]

أولاً : ألا يشتغل بالمناظرات وهي من فروض الكفايات من لم يتفرغ من فروض الأعيان ، فمن كان عليه فرض عين فاشتغل بفرض كفاية ، وزعم أن مقصده الحق فهو كاذب في دعواه ، ومثاله كمن يترك الصلاة ويدعي أنه يشتغل بحياكة الثوب لستر العورة، فمن اشتغل بالمناظرة فيجب عليه أن يقوم بواجباته العينية[٢٧] .

ثانيًا : أن يفرغ من كل فروض الكفايات التي هي أهم من المناظرة ، ففروض الكفايات تتفاضل بحسب الحاجة إليها ، ولا ينبغي الانشغال بما يمكن الاستغناء عنه لأن ذلك يؤدي إلى ترك ما هو ضروري ، وهذا ترتيب لمكانة المناظرات وتقعيد لقاعدة إسلامية مهمة وهي الاهتمام بما يحتاج إليه الناس مما يحفظ عليهم حياتهم وكرامتهم من الضروريات التي يترتب على نقصانها ضرر بالمجتمع .

ثالثًا : أن يكون المناظر من أهل الاجتهاد لا من أهل التقليد[٢٨] ، لكي يتمكن من اتباع الحق إذا تبين له الحق ، أما المقلد فلا يملك الحق في الافتاء بغير مذهبه ، لأنه ليس مؤهلاً لمعرفة الحق وترجيحه ، وهذا المبدأ يؤكد لنا أن الجهة المؤهلة للقيام بمهمة الحوار يجب أن تكون في مستوى هذه المسؤولية لكي لا تفرط عن غير علم بما تجهل أمره من أساليب الحوار وأهدافه المشبوهة في بعض الأحيان ، مما يجعل غير الأكفاء المؤهلين يفرطون فيه .

رابعًا : ألا تقع المناظرة إلا فيما هو واقع أو قريب الوقوع غالبًا ، مما تشتد الحاجة إليه وتعم به البلوى من شؤون العباد ، وهذا الشرط يرسخ لقاعدة أساسية هي القضايا الواقعية سواء في مجال الأديان والثقافات أو في مجال الفقه الواقعي في المناظرات الفقهية ، فالحوار يهدف إلى غايات نافعة ويتناول قضايا حيوية ، فيما يسهم في تطوير

التعاون بين الأديان والحضارات ، فلا فائدة في حوار لا يفيد ، ولا جدوى من مناقشة القضايا التاريخية إلا فيما يرتبط بها أمر واقعي .

خامسًا : أن تكون المناظرة في الخلوة أحب إليه وأهم من المحافل وبين أظهر الأكابر والسلاطين ، فان الخلوة أجمع للفهم وأحرى بصفاء الذهن والفكر ودرك الحق ، وفي حضور الجميع ما يحرك دواعي الرياء ويجب الحرص على نصرة كل واحد نفسه .

سادسًا : أن يكون في طلب الحق كناشد ضالة لا يفرق بين أن تظهر الضالة على يده أو على يد من يعاونه ، وأن يرى رفيقه معينا لا خصمًا ويشكره إذا عرفه الخطأ وأظهر له الحق ، وهذا هو الشرط الأخلاقي الضروري والحتمي لنجاح كل حوار ، فالبحث عن الحق هو الغاية ولا يمكن أن يقع الخلاف في هذه الغاية ، فمن رفض الحق فقد ظهر سوء نيته وأبان عن جهله وتعصبه .

سابعًا : ألا يمنع خصمه من النظر من الانتقال من دليل إلى دليل ، ومن إشكال إلى إشكال ، ويخرج من كلامه جميع حقائق الجدل المبتدعة فيما له وعليه ، وأن يدافع عن رأيه بظهور الدليل له ، فإذا وجد لدى الطرف الآخر ما هو أوضح منه وأولى نظر فيه بموضوعية وناقشه بما يؤكد التزامه بالحق أينما كان .

ثامنًا : أن يناظر من يتوقع منه الاستفادة منه ممن هو منشغل بالعلم ، والغالب أنهم يحترزون من مناظرة الفحول خوفًا من ظهور الحق على ألسنتهم فيرغبون فيمن دونهم طمعًا في ترويج الباطل .

وهذا المنهج الذي ذكره الغزالي يجسد أخلاقية منهج الحوار كما يراها علماء الإسلام ، والمناظرة حوار ، والحوار لابد فيه من ضوابط وشروط . وهذه الشروط تنقسم إلى أقسام ثلاثة :

القسم الأول : ما يتعلق بموضوع الحوار :

ويشترط في موضوع الحوار أن يكون مفيداً نظراً لواقعيته ولحاجة المجتمع إليه ، وأن يكون مما يمكن توقع وقوعه في الغالب من النوازل والوقائع ، فلا فائدة في تناول موضوعات تاريخية أو قضايا افتراضية ، فالمجتمع يبحث عن مستقبله وعما يسهم في رفع الركام عن مخلفات الماضي ذات الطابع السلبي، التي أسهمت في تعميق الفجوة بين المذاهب والأديان والحضارات ، فالحوار غايته تحقيق التعايش بين الأطراف المختلفة وإزالة أسباب التوتر بين الأمم والشعوب لأجل صياغة الحاضر وبناء المستقبل . ولابد من التعايش والتساكن بين الإنسان والآخر ، في سبيل العيش المشترك والسلام القائم على العدل واعتراف كل طرف بحق الآخر في احتضان خصوصياته الثقافية والحضارية .

واختيار موضوع الحوار هو الخطوة الأولى لنجاح الحوار ، وهو مؤشر واضح على مستوى تقدم الإنسان ورقي تصوراته لقضاياه ، فالحوار هو أداة منع التصادم بين الأطراف، فإذا فشل الحوار فسوف يصبح الطريق معبداً للتصادم والتنافر وهي الخطوة نحو الحروب المدمرة .

وقضايا الحوار هي القضايا المتشابكة والملتهبة والمؤدية إلى التوتر ، فإذا وقع الاختلاف بين الأديان فلا بد من الحوار بين الأديان لفتح شريان الأمل أمام المؤمنين بتلك الأديان لكي تنطلق صيحة السلام ويرتفع شعار التعاون المشترك ، وإذا وقع التصادم بين الحضارات فلا بد من البحث عن أوجه التلاقي بين تلك الحضارات في سبيل التعايش والتقارب ، وإذا ارتفعت حدة الخلاف بين الإسلام والغرب فيجب رفع شعار الحوار لكي يتوقف الاشتباك ، ويتعرف كل فريق على الآخر ، فإذا لم ينفع الحوار فعلى الأقل سوف يخفف من ظاهرة التوتر ويسكت أصوات التطرف المؤدية إلى العنف .

وليس من المستحسن في الحوار أن تكون قضاياه ذات طابع تراثي أو تاريخي مما وقع تجاوزه ، بل يجب البحث عن قضايا اليوم المؤدية إلى ذلك التوتر في العلاقات ، وإيقاظ الشعور الإنساني بمسؤولية هذا الجيل عن تحقيق الزمن والسلام .

القسم الثاني : ما يتعلق بالمتحاورين :

وهذه قضية أساسية ، فليس كل فرد أو هيئة مفوضة بإجراء الحوار أو القيام به ، بل لا بد أن يكون كل من المتحاورين ممن يملكون ملكة الفهم وسلطة التفويض ، وإذا كان الفقهاء قد اشترطوا في المناظرات الفقهية أن يكون المتناظرون من أهل الاجتهاد لا من أهل التقليد فذلك لأن المجتهد يملك العودة إلى الحق إذا تبين له ذلك بخلاف المقلد فإنه لا يملك ذلك لعدم توفره على ملكة الفهم التي تجعل من يمثلهم في الحوار يثقون به ويطمئنون إلى سداد رأيه ، ويظل الحوار الفردي أقل قيمة ورسوخًا من الحوار في ظل المؤسسات العلمية المخولة بمهمة الحوار المؤهلة لذلك الحوار ، بما تملكه من رسوخ علمي وبما تتوفر عليه من ثقة باختيارهم ، وفي ظل الفوضى فإن الحوار بين الأديان والحضارات والثقافات يصبح مطية للعبث من قبل غير أهل الاختصاص ، والتفريط المخل بأداء الأمانة ، فالحوار المؤسسي هو الأفضل والأضمن والأليق ، لمنع الانزلاق في تقديم التنازلات من جهة لا تملك حق التمثيل والتفويض .

القسم الثالث : ما يتعلق بمجالس الحوار :

ومجالس الحوار هي مجالس العلماء الأكفاء الذين يؤدون رسالتهم الجهادية للدفاع عن القيم الإسلامية الثابتة ، ولا يجوز لمجالس الحوار أن تكون منتديات للمنافسة والمبارزة بغرض إظهار البراعة في تحقيق المكاسب على الخصم ، ومجالس العامة هي أبعد المجالس عن الحوار ، لأنها تدفع المتحاورين لتملق مشاعر العامة بالمواقف المتطرفة والحجج الواهية والعبارات التي تحمل معاني التملق للعامة ، فطالب الحق يبحث عن ضالته فحيثما وجدها وقف عندها واستسلم للحق أينما كان ، ولا يعيبه في شيء أن يعلن انصياعه للحق ولو كان ذلك في مصلحة خصمه .

وأول مظاهر الإيجابية في مجالس الحوار ما يلي :

أولاً : نبذ التطرف والتعصب في الأقوال والمواقف ، فإذا ظهر التعصب والتطرف فسرعان ما تصبح مجالس الحوار مطية للعبث الذي تأباه الطبيعة البشرية ، ويتنافى مع أخلاقية الحوار كما رسم معالمه علماء الإسلام .

ثانيًا : اظهار الاحترام المتبادل وإبراز الاهتمام باحترام حق الآخر في الدفاع عن خصوصياته ، والتسليم بحق الآخر في رفض المقدمات التي لا يؤمن بها .

ثالثًا : الاحتكام للعقل فيما يمكن ترجيحه بموجب ثوابته المنطقية ، والعقل هو معيار سليم للترجيح ، وهو مصدر مهم للمعرفة الإنسانية ، وبه تدرك المصالح والمفاسد، وقد اعتمد عليه الإسلام في الاستدلال والفهم والاجتهاد .

والإسلام لا يخشى من الحوار المعتمد على المقاييس العقلية والمصالح الزمانية المتعلقة باحترام الكرامة الإنسانية ، وتطلعات المجتمعات البشرية للتعايش والتساكن في ظل الأمن والسلام ، فالحوار بين الحضارات هو أداة صنع التاريخ ، لأنه يسهم في تطور المعرفة الإنسانية ويبني سوراً من الثقة بين الأديان والشعوب .

والحوار الذي يريده الإنسان هو الحوار المتكافئ الذي يسهم في تعزيز القيم الإنسانية وخاصة ما يتعلق منها بحقوق الإنسان ، وحق الشعوب في احترام خصوصياتها وتقرير مصيرها في ظل إرادتها المستقلة .

ويقر الإسلام مبدأ الاحتكام للعقل في البحث عن الحقيقة ، وقد اعتمد القرآن الكريم هذا المنهج في مخاطبة العقول ، والعقل هو مصدر للمعرفة الإنسانية وهو المخاطب بالنص وهو المؤتمن على الفهم والاستنباط والتفسير ، والعقل السليم يدرك ما تقره الفطرة من أنواع المعارف المرتبطة بسلامة العقيدة واستقامتها ورفضها للعقائد المنحرفة والضالة ، كما يدرك العقل الثوابت التي تسهم في تحقيق المثل العليا في السلوك الإنساني ، وبخاصة فيما يتعلق بترسيخ قيم الفضيلة في المجتمع ومقاومة كل

الأسباب المؤدية إلى إجهاض المسيرة الإنسانية في تطلعها لتحقيق الأمن والسلام ومحاربة الظلم والطغيان .

منزلقات الحوار :

الحوار في حقيقته هو عمل ثقافي ، والثقافة لا تزدهر إلا في ظل بيئة ترتقي فيها المعايير وتزدهر فيها المفاهيم ويصبح التفاعل بين الإنسان والآخر مقبولا ومطلبًا فكريًا ، والثقافة تنتج وعيًا ذاتيًا واختياراً سلوكيًا ونظرة إلى الحياة والكون واسعة الأفق رحبة في نظرتها إلى الآخر ، حيثما كان ذلك الآخر ، ثقافيًا أو حضاريًا .

والثقافة هي روح الأمة وتجسد كل المقومات التي تسهم في تكوين الهوية الذاتية للشعوب ، لأنها تجسد ذلك التفاعل بين الأمة بمفهومها المعبر عن الانتماء ومكونات تلك الأمة الثقافية والتاريخية والدينية والقيمية .

والثقافة ظاهرة إنسانية تعبر عن قدرات المجتمعات على الإبداع المؤدي إلى التعددية الحتمية في أشكال الثقافة ، والدين هو المصدر الأهم للثقافة الذاتية ، ولذلك لابد للحوار لكي تتلاقى الثقافات وتتكامل في نظرتها للحياة الإنسانية وتتكامل للدفاع عن القيم العظيمة التي توفر الكرامة الإنسانية لجميع الشعوب ، وهكذا يصبح الحوار هو أداة ذلك التلاقي بين الثقافات المتعددة ، لكيلا تتصادم في تطلعها المشروع للدفاع عن ذاتها .

وأهم منزلقات الحوار ما يلي :

أولاً : سيطرة روح الأنانية والتعصب المذموم ، والأنانية في حقيقة أمرها ظاهرة فطرية وحتمية ، لأنها تعبر عن حاجة الأمة للدفاع عن ذاتها ، إلا أن تلك الأنانية قد تصبح ظاهرة سلبية ضارة في ظل انعدام الحوار ، ويصبح الحوار كأنه أداة لانتقاص الحق ،

غايته فرض الاختيارات على الآخر في ظل تفاوت القوى ، وبروز ظاهرة الهيمنة في مجالس الحوار وفي منهجيته ، ولذلك ينبغي الاعتراف بمبدأ التعددية الثقافية لإزالة المخاوف وترسيخ مبدأ الثقة بين أطراف الحوار ، ولا شيء كالأنانية يهدد الحوار ، وهذه نتيجة حتمية للأنانية .

ثانيًا : انتفاء الثقة بين أطراف الحوار ، وهذه نتيجة حتمية للأنانية ، فإذا تجاوزت الأنانية حدودها الغريزية ، أسهمت في انتفاء الثقة بين أطراف الحوار ، ولا فائدة من أي حوار في ظل انعدام الثقة ، وهنا تقع مسؤولية ذلك على الطرف القوي الذي يجب أن يتحلى سلوكه بالتفهم لمطالب الآخر ، وأن يعترف لهم بخصوصياتهم الذاتية بعيداً عن التلويح بقبضة القوة والهيمنة ، وأهم عناصر الثقة أن يعلن الطرف القوي التزامه بالدفاع عن حقوق الآخرين وعن خصوصياتهم .

ولعل العامل الأكبر في قدرة الثقافة الإسلامية على الانتشار والتفاعل بين الشعوب الأخرى أنها لم تكن ثقافة قومية لشعب من الشعوب ، ولو كانت كذلك لكانت مرفوضة مع زوال الجيوش الفاتحة ، وإنما كانت ثقافة ذات خطاب إنساني يدعو إلى تحرير الشعوب من العبودية ويقيم الحياة الإنسانية على أسس ثقافية جديدة وجدت صداها في قلوب الشعوب الأخرى ، كثقافة متميزة في احترامها لحق الشعوب في الحرية والكرامة

ثالثًا : تدخل المؤثرات السياسية في توجيه الحوار : وهذا منزلق خطر ، لأن السياسة تتحكم فيها معايير القوة وتخضع الأفكار للمصالح ، وتتحكم في مسيرة الحوار لتوجيهه لأهداف سياسية ، ولا يمكن لأي حوار ثقافي أن ينجح مع وجود ذلك الشبح المخيف المتمثل في التوجيه السياسي لموضوعات الحوار ومجالسه ، والإسلام كرسالة ثقافية وحضارية وكخطاب إنساني هو أرقى من الإسلام السياسي الذي توجهه الدول وتتصارع لكي تستظل بمظلته ، فالخطاب الإنساني يخترق الحدود السياسية والجغرافية

ويصل إلى أعماق القلب ، ويجد صداه في القلوب كنواة حية تنمو وتكبر إلى أن تصبح كالشجرة ذات الجذور العميقة والراسخة .

رابعًا : انعدام المنهجية الشمولية لأهداف الحوار : وهذه المنهجية تجعل الحوار متكاملاً وواضحًا ويتناول فضاءه الكوني الواسع الذي يستوعب طموحات الشعوب ، ويستفيد من كل الثقافات . وهذه المنهجية تلتقي مع كل الجهود التي تبذلها المنظمات المتخصصة بقضايا الإنسان للنهوض بمستوى وعي الإنسان لمعرفة ذاته وكيانه وموقعه .

وأهم معالم هذه المنهجية ما يلي :

أولاً : الإقرار بحقوق الإنسان في الحرية والكرامة والكفاية انطلاقًا من التأكيد على قدسية الحياة الإنسانية .

ثانيًا : منع العدوان في العلاقات بين الدول والشعوب ، وإعطاء الحق للمعتدى عليه لكي يدافع عن كيانه وحقوقه .

ثالثًا : ترسيخ دور الأديان السماوية في تعميق الوعي الإنساني بحقوق الإنسان ورفض العقائد الفاسدة التي يأباها العقل وتتنافى مع الفطرة النقية .

رابعًا : مناقشة القضايا الجادة ذات البعد الفكري والثقافي والتي تسهم في خدمة المجتمع المعاصر ، والابتعاد عن الجدل العقيم الذي لا يفيد ، وبخاصة ذلك الجدل الذي يجسد النظرة الضيقة في نظرة الإنسان لقضايا التعايش الضروري بين الشعوب والثقافات لكي تزدهر الحياة بالحوار المثمر .

والالتزام بهذه المنهجية الشمولية لأهداف الحوار يجعل منه حوارًا بناءًا ومفيدًا ، ويسهم في تطوير دور الحوار الحضاري في حماية القيم الراسخة التي يمكن أن يضعف دورها في ظل الاتجاه نحو العولمة التي تهدد خصوصيات الشعوب بقبضتها المدعومة

بالقوة المادية والحضارية ، وهذه العولمة في دورها الجديد هي محاولة لكسب الرهان في ظل صراع حضاري متصل بين الغرب والشرق ، ومن الصعب افتراض أن تيار العولمة سيلغي الحوار الحضاري لأن الغرب سيدعم موقفه من هذا الصراع بمعطيات جديدة تكفل له التفوق والسيطرة ، فالحوار سيظل أحد أعمدة التوازن ولا بد منه ، ولو في ظل نمو مظاهر العولمة ، وربما يكون الحوار هو أحد مظاهر الدفاع عن الذات والغيرة على الخصوصيات ، وهذا الحوار هو أحد وجهي المقاومة ، أما الوجه الآخر فهو الرفض المطلق لهذا الحوار غير المتكافئ من خلال بروز تيارات التطرف والدعوة إلى الانغلاق والتشكيك في أية خطوة تقود إلى التقارب ، انطلاقًا من انعدام الثقة في دوافع الحوار في ظل مناخ لتصعيد الأزمة بين الإسلام والغرب ، التي يجسدها ذلك الإعلام المتحيز والمتوتر والمستفز والذي يسهم في تكوين حالات تعبئة نفسية ، ويهيئ الظروف الاجتماعية بدون تيارات أصولية متطرفة تجد فضاءها الواسع في المجتمعات الإسلامية التي تجرحها سياسات الغرب المعلنة ومواقفه العدائية وتجاهله لثقافات الشعوب الإسلامية .

أثر الاعتدال في نجاح الحوار :

يحتاج الحوار إلى توفير الظروف النفسية لنجاحه ، وهذه الظروف ترتبط بتكوين الشخصية ، فالشخصية السوية تحافظ على اعتدالها في المواقف الفكرية والسلوكية ، ويعرف علماء الإسلام الصحة النفسية بأنها تمثل القابلية للاعتدال ، فالاعتدال في مزاج البدن هو دليل على صحة البدن ، والميل عن الاعتدال هو المرض الذي يحتاج إلى علاج نفسي (٢٩) .

والحوار يحتاج لقابلية نفسية ، وهذه القابلية تنمو وتتكامل من خلال التربية السليمة في ظروف بيئية مريحة ، بعيدة عن الضغط والانفعال والاحتقان ، فالشعوب في مواقف الاستفزاز والإذلال ترفض الحوار ، لأنها تعتبره استسلامًا وإذلالاً ، ولذلك يجب تكوين

الظروف المريحة لكي تختار الشعوب أسلوب الحوار ، فالمغلوب وإن كان في أعماقه معجبًا بالغالب ومقلدًا له كما يقول ابن خلدون في مقدمته فإنه في الظاهر يرفض الحوار معه ، لشعوره بالضعف ، وهذا قانون اجتماعي ، يمكن أن يستمد من الملاحظة .

والمجتمعات الإسلامية في أيام نهوضها لم تكن ترفض الحوار مع الآخر ، سواء كان ذلك الحوار بين الإسلام والمسيحية أو بين الثقافة الإسلامية والثقافات الأخرى ، وقد نجد الكثير من آثار هذا الحوار في تراثنا الإسلامي ، وكان الحوار مع الآخر مظهراً حيًا في تاريخنا الفكري ، وقد استفاد علماء الإسلام من تراث السابقين في مجال الفلسفة وتاريخ العلوم وفي مجال الأدب ، ولم ينغلق علماء الإسلام عن الآخر ، وقد أعطى ذلك الانفتاح الكثير من الآثار الإيجابية ، لأن الثقافة الأصيلة والمتجذرة لا تخشى على نفسها من الآخر ولو حصل ذلك الاقتباس فسرعان ما ينطبع ذلك في إطار الثقافة الأقوى والأرسخ .

ولعل من أبرز أسباب التخوف من الحوار مع الآخر في العصر الحديث أن الثقافة الإسلامية اليوم في مرحلة الركود ، ولا بد من إغناء هذه الثقافة من مصادرها الأصيلة ، وإثرائها بجهود علمائها وعندئذ تكون مهيأة لتثري الحوار بقابليتها للنمو المعرفي .

والاعتدال يحتاج إلى بيئة مريحة ، وثقافة تربوية ، ويتوسع ابن خلدون في اعتبار الجغرافية من أسباب الاعتدال ، لأن الحرارة والرطوبة والانعزال من عوامل الانفعال والتطرف والانغلاق(٣٠) ، وهذا يدفعنا لتكوين البيئة الملائمة لنجاح الحوار .

وإن مجتمعًا يشعر بالتجاهل لحقوقه من الآخر ويؤلمه كل يوم ما يسمعه من الإعلام الغربي عن مواقف التطرف ضد مصالحه والتجاهل لحقوقه ، وتشويه صورته لا يمكن أن يسعى راضيًا للحوار مع الآخر الذي يضمر له العداء والحقد .

والغرب الذي يمثل الآخر بالنسبة للإسلام يدعو كل يوم للحوار ، ولكن لا بد من تحسين صورة ذلك الآخر عن طريق اختياره لمنهج الاعتدال في مواقفه بالموضوعية في

نظراته ، والحياد في حكمه على الإسلام ، وما يمكن أن نلاحظه من مواقف التطرف في المجتمعات الإسلامية إنما هي مواقف غضب ويأس وإحباط ، وهي ليست مرتبطة بموقف مستمد من الإسلام ، وإنما هي انعكاسات لموقف الغرب من الإسلام كدين وموقف الغرب من الحقوق المشروعة للمسلمين .

والمجتمع الإسلامي أقرب إلى الاعتدال في مواقفه وأقرب إلى الوسطية في سلوكياته ، والتطرف ظاهرة مرضية طارئة ، ولا يمكن السيطرة عليها إلا بإزالة الأسباب النفسية المؤدية إليها والمتمثلة في تجاهل المشاعر الإسلامية .

حوار الحضارات والمشروع الكوني :

لا يمكن إنكار أهمية حوار الحضارات وحوار الثقافات ، فهذا الحوار ليس مجرد رحلة نهرية في لحظة غروب لتمتيع النفس بقدر من المتعة الفكرية ، وليس مجرد الدفاع عن الذات في مواجهة الآخر ، بالرغم من مشروعية هذه الأهداف ، وإنما هو خطوة نحو بناء تصور جديد لعالم متكامل في الشرق والغرب ، تجتمع فيه الخصوصيات الحضارية التي أسهمت في رقي الإنسان ، وهذا الحوار لأجل هذا الهدف هو حاجة إنسانية لأجل التعايش الإنساني أولاً ولمقاومة أسباب التخلف والأمراض والحروب ثانيًا ، وهو أسلوب حضاري لاختيار منهج متميز في تفجير القوى الإنسانية والقدرات الإبداعية لتكوين مشروع حضاري واحد ، وهو مشروع كوني يسهم في تحقي النمو والتكافل في سبيل المستقبل الواحد الذي تخيم عليه الفضيلة في السلوك والرؤية الموحدة للكون ، وخلق الظروف المناسبة للسلام الذي تسعى البشرية لتحقيقه على مستوى الإنسان والآخر والحضارات والثقافات[٣١] ، وهذا الهدف يحتاج إلى الأسس التالية :

أولاً : رسم سياسة تربوية تهدف لتكوين هذه الشخصية المتفتحة على المستقبل ، المسلحة بسلاح الفضيلة في السلوك ، والمتسامحة في نظرتها للآخر ، وهذه السياسة

التربوية تحتاج إلى منهجية متكاملة على مستوى التربية داخل الأسرة أو على مستوى المناهج التربوية في المؤسسات التربوية .

ثانيًا : إعداد إعلام متميز في أسلوبه ينسجم مع هذه السياسة التربوية ويغذيها ويعمقها في السلوك ، وإعلام اليوم هو الأداة المباشرة لتغذية الأفكار السليمة وتعميق القيم التربوية السليمة .

ثالثًا : الالتقاء على مستوى الثوابت في التربية والتوجيه ، وهذه الثوابت ضرورية لتكوين القاعدة الصلبة للانطلاق السليم ، وأعتقد أن الأديان السماوية توفر الرؤية السليمة لاختيار هذه الثوابت على مستوى العقيدة والقيم .

رابعًا : مقاومة النظرة الغربية ذات البعد الواحد التي تؤمن بتفوق الغرب على الشرق وبتفوق المنهج العقلاني المادي في نظرته وتحليله وقدراته ، فالغرب له رؤية حضارية وهي وليدة تراث قديم في المعتقدات والمورثات اليونانية ، وقد نمت هذه المورثات في ظل صراعات تاريخية حاسمة ومؤثرة ، وعلى الغرب اليوم أن يفتح صدره للآخر ، سواء على مستوى الموقف الديني أو التصور الحضاري ، فالحضارة الإنسانية هي وليدة جهد إنساني وحضارات متعاقبة في الشرق والغرب وأديان أسهمت في تعميق الوعي الإنساني .

خامسًا : التخلص نهائيًا من هيمنة النظرة الغربية التي أفرزت الهجمة الاستعمارية التي ألهبت ظهور الشعوب بمواقف التعصب ، وأدت إلى التطرف والأنانية ، وأشعلت حروب التحرير في كل مكان ، وما زالت الشعوب المعاصرة تعاني من الآثار السلبية لتلك الحقبة الاستعمارية البغيضة .

وأن كل شعب قادر على أن يكون مبدعًا في عطائه ، وكل خصوصية ثقافية تجسد قدرات إبداعية يمكن أن تسهم في تكوين رؤية حضارية ، إن الحضارات الشرقية في الهند

والصين والحضارات الإفريقية القديمة يمكن أن تسهم في إغناء التجربة الحضارية ، ويجب أن يستفاد منها في أي حوار حضاري ، والعقم الحضاري لا يرتبط بهوية الشعوب وإنما يرتبط بمستوى التخلف ، وكل من التخلف والتقدم له أسبابه ومقوماته .

والحوار الحضاري يجب أن يكون حواراً بين الحضارات والثقافات ، وأن يتناول الكل طعامه من تلك المائدة الحضارية المتنوعة ، ومثل هذا الحوار سيكون مفيداً على وجه اليقين ، وسيعطي للجميع الفرصة للمشاركة في صياغة التصور الحضاري الأمثل .

إن الاشتراكية ليست الاختيار الوحيد للعدالة ، وأن الديمقراطية ليست هي النموذج الوحيد للحكم السليم ، وأن الأفكار المجردة والشعارات ليست هي السلوك ، وعلى البشرية أن تبحث عن الغايات والأهداف وأن تختار الوسائل الممكنة والمعبرة والسليمة ، فقبل الاشتراكية لم تكن العدالة مفقودة ، وقبل الديمقراطية لم تكن أنظمة الحكم في ديكتاتورية مظلمة ، وعلينا أن نبحث عن الحضارات لكي نكتشف إسهاماتها في رقي نظرتها لقضايا الإنسان في الحكم والاقتصاد والتوزيع وفي مجال القيم والشرائع والأنظمة .

وغاية الحوار الحضاري هو اختيار الأفضل لتعميق الوعي الإنساني وتطوير القوانين والأفكار لكي تبرز من خلالها ملامح التميز في الرؤية الإنسانية ، وليست الغاية اقتناع كل طرف بنظرته واختياره وإقناع الآخر به .

لقد قدم الإسلام تجربته الحضارية مستمدة من مصادره الأساسية النقلية والعقلية ، وهذه التجربة لم تتوقف ، بل هي قادرة على الإبداع عن طريق الاجتهاد المتجدد ، وما لا يقبل الاجتهاد فهو قليل ، ويمثل الثوابت المرتبطة بالعقيدة والأخلاق ، وما لا يقبل التغيير من القيم التي تتنافى مع الفضيلة .

وتمتاز النظرة الحضارية الإسلامية بما يلي :

أولاً : الشمول الذي يستوعب قضايا الإنسان في نظرته للحياة وفي علاقته بالآخرين في المعاملات وفي المال والتوزيع وفي الحكم ، والنظرة الشمولية تمنع التناقض والتداخل ، وتقدم للإنسان مشروعًا حضاريًا وسلوكيًا متكاملاً .

ثانيًا : القدرة على المواكبة الجادة لقضايا الإنسان والمتغيرات المكانية والزمانية ، ويأخذ المصدر العقلي موقفه في إغناء الفكر في جميع حقول المعرفة الإنسانية .

ثالثًا : الاعتراف بالآخر على مستوى نظرته للأديان السماوية أو على مستوى الإسهامات الحضارية ، والإسلام هو الدين السماوي الوحيد الذي يؤمن بالأديان الأخرى ، ويقيم حوارًا جادًا وعاقلاً مع المسيحية واليهودية ، ويدعوهم إلى كلمة سواء بينه وبينهم على أساس الإيمان بالله وعدم الشرك به وعدم اتخاذ أرباب من البشر من دون الله ، ولا نجد دينا يدعو المؤمنين به للإيمان بالأديان السماوية الأخرى كالإسلام ، ومنهج القرآن واضح ومتميز ، ولم يتوقف الحوار بين الإسلام والديانات الأخرى على امتداد التاريخ ، وتراث المسلمين مليء بأخبار ذلك الحوار ووقائعه ، وكان أمرًا مشروعًا ومحمودًا ، ولم يكتف القرآن بالدعوة إلى هذا الحوار وإنما حدد منهجيته السليمة بالتزام الحكمة والموعظة الحسنة والابتعاد عن الجدل العقيم والإكراه الذميم ، وكان هذا الحوار في الغالب يجري في مجالس الخلفاء والملوك ، معتمدين في ذلك على العقل السليم والمنطق العاقل ، مؤكدين رأيهم بما اشتملت عليه كتب الآخرين من أصول تلك الأديان[٣٢] .

رابعًا : تحصين الرؤية الإبداعية بالقيم الثابتة ، وهذه الخصوصية تجعل الفكر محصنًا ومرعيًا ومنتميًا إلى أسرة دافئة ، فالإبداع في مجال الثقافة والفكر ليس ذلك الانفلات غير المحدود وراء كل جديد ، وإنما هو إبداع في إطار منظومة من القيم تكفل له عدم الانزلاق في متاهات الضياع ، والحس الجمالي الذي يعمق الرؤية الإبداعية تنمو في ظل بيئة تضمن له تعميق ذلك الإبداع في المشاعر الإنسانية ، فليس الإبداع ذلك البعد

الخيالي في العطاء والمواقف ، وإنما هو الإحساس العاطفي بعظمة ذلك الإنجاز والتفاعل معه .

ثقافة الإسلام وحوار الحضارات :

لو تتبعنا رسالة الإسلام كما جاءت في المنهج القرآني لوجدناها رسالة إنسانية ، تهدف إلى تحقيق غايات سامية ، سواء على مستوى علاقة الإنسان بالإنسان أو على مستوى النظرة الشمولية التي تحدد مكانة الإنسان في الحياة ، فالقرآن الكريم رسم معالم تصور لمجتمع يمثل الذروة في بنائه الداخلي وفي تكوينه التربوي والسلوكي ، وجاءت السنة لكي تؤكد وتبين إمكانات تحقيق ذلك من خلال تكوين المجتمع الإسلامي الأول في عصر النبوة .

ويتمثل هذا المجتمع في معالمه الأولى بما يلي :

أولاً : مجتمع مؤمن بالله وبما جاء به الأنبياء من بيان أحكام الله ، لتكوين دعامة الشخصية الإنسانية ، الرافضة لكل مظاهر الخرافات والأساطير في علاقة الإنسان بالكون والحياة . ومن هذا المنطلق كان الإيمان هو الدعامة الأولى في بناء الشخصية الإنسانية .

ثانيًا : مجتمع متفتح على الآخر معترف بما سبقه من الديانات السماوية مؤمن بها ، مصحح لما دخل فيها من انحرافات ، متحرر من رواسب الجاهلية الأولى والمعتقدات الخاطئة .

ثالثًا : مجتمع ملتزم بأسلوب الدعوة إلى الحق بالحكمة والموعظة الحسنة ، من غير إكراه أو إذلال أو إنكار للأفكار والسلوكيات والقيم الصحيحة ، وهذا المجتمع يلغي كل الأفكار السائدة التي تتناقض مع مبادئه في تحرير الإنسان والنهوض بمستوى السلوك الاجتماعي .

وتقوم ثقافة الإسلام على الأسس التالية :

أولاً : الالتزام بمنهجية التعدد الثقافي في إطار الأفكار القابلة للتجدد ، وترسيخ هذا المبدأ عن طريق إلغاء النظرة القومية الضيقة ، ولا نجد في أي حضارة سابقة ما نجده في الثقافة الإسلامية من تنوع ساهمت فيه كل الشعوب التي آمنت برسالة الإسلام ، مع الاحتفاظ لكل شعب بخصوصياته وثوابته وقيمه التي تنسجم مع قيم الثقافة الإسلامية وتوجهاتها الكلية .

ثانيًا : الاعتراف بكل أنماط الثقافات الإنسانية التي تمثل خصوصيات الشعوب ، وهذه الثقافات هي جزء من التراث الإنساني الذي أسهم في إغناء الثقافة الإسلامية ، وفي تراث الإسلام تجتمع المدارس العقلية والنقلية ، والمذاهب الكلامية ، ومناهج المأثور والمعقول ، وفقه الأثر وفقه الرأي ، كما نجد تراث الغرب الإسلامي والشرق الإسلامي في ثقافة الإسلام ، مما يسهم في تكوين ثقافة كونية واحدة هي نواة حضارة إنسانية واحدة تحقق المشروع الكوني في حماية تراث البشرية .

ثالثًا : التركيز على أهمية الحياة الإنسانية في احترامها للكرامة والحرية وحقوق الإنسان ، ومن هذا المنطلق يصبح العدوان مرفوضًا والعنف جريمة والاعتداء على الحياة منافيا لقدسية الحياة .

وفي تراث الإسلام النقلي والعقلي نكتشف جذور الدعوة إلى التعايش والتساكن ونجد السلام غاية مرجوة ، والحوار أداة للتقارب مع الآخر .

ومن وجهة نظر الإسلام لا يوجد إلا إله واحد لكل الناس ، وهذا الإله الواحد يريد الخير لكل الناس دون تمييز ، فقد خلقهم لكي يسلكوا طريق السلام ، وهذا الطريق مستقيم لا اعوجاج فيه وهو طريق يقتضي من الإنسان تنمية إنسانيته[٣٣] .

والطريق إلى السلام في ظل الهداية الإلهية يتمثل في خدمة الخلق والسعي لإسعاد البشر ، وهذا الهدف لا يمكن أن يتحقق ولا يمكن الوصول إليه إلا عن طريق العدل

الاجتماعي والعدل في الاعتراف بالحقوق ، والعدل في التوزيع ، والعدل في القضاء والحكم .

وهذه هي نقطة الانطلاق لحوار الحضارات ، فالحوار الذي يتجاهل أهمية الاعتراف بالحقوق سيكون حواراً فاشلاً ، ولن يحقق السلام ولن يقود إلى التعايش .

إن التراث الديني في المسيحية والإسلام تراث غني بأفكار حضارية راقية ، فيما يتعلق بمقومات الكرامة الإنسانية التي هي الأساس في كل حوار حضاري ، وهي المنطلق لكل جهد ثقافي لتعميق فكرة الحوار الحضاري .

إن عالم الغد يجب أن يتجه عن طريق الحوار الحضاري إلى تكوين عالم جديد يؤمن بالواحدة في رؤيته الحضارية ويتجه إلى السلام القائم على العدل ، وأن يكون شعار هذا العالم الجديد هو قداسة الحياة الإنسانية حيثما كانت في شمال أو جنوب ، وأن يبتعد هذا العالم عن روح «الأنا» البغيضة التي كرست شعارات المنافسة غير المحمودة وجعلت النظرة الغربية هي النموذج الذي يجسد التمييز العنصري بين الشعوب على أساس جغرافي أو على أساس التقدم في المعرفة التكنولوجية أو التفوق الاقتصادي والمادي .

والأديان هي الأمل الوحيد لنشر ثقافة الحوار بين الحضارات والثقافات ، لأن الأديان لا تمثل الشعوب ، ولا تقيم وزنًا للمعايير التكنولوجية ، ولا تعترف بالفوارق الجغرافية ، ولا بد في الحوار الحضاري من قاعدة راسخة هي كرامة الإنسان وقداسة الحياة الإنسانية ، وذلك عن طريق تفعيل التعاون الثقافي والاقتصادي لتحقيق أهداف إنسانية .

والحوار ليس غاية ، وإنما هو أداة حضارية راقية للتقارب بين الحضارات والشعوب، للتغلب على الأخطار التي تهدد البشرية ، والتراث الديني بشكل عام هو

التراث الذي يمكن أن يسهم في تعميق الوعي بأهمية الحوار وثقافة الحوار ، والحوار عندما تتوفر أسبابه وتحدد منهجيته وتقع القناعة بأهميته فسرعان ما يعطي ثمراته المرجوة لخدمة الإنسانية .

دور القيم في إغناء الحوار الحضاري :

إذا كان الحوار الحضاري هو الوسيلة السليمة للتقارب بين الديانات والثقافات لمنع التشابك والتصادم فإن هذا الحوار يجب أن يعتمد في أسسه ومنطلقاته على القيم الحضارية الراسخة ، لإيجاد القواسم المشتركة التي تساعد على نجاح الحوار ، وبخاصة في معالجة القضايا الإنسانية التي تهدد التعايش بين الشعوب .

والقيم هي المنطلق الأهم لركائز الحوار الحضاري ، وبخاصة في ظل الحاجة إلى ثوابت راسخة في السلوكيات والميول الإنسانية ، فالقيم ثابتة وغايات نهائية مرغوبة ، وهي بهذه الصفة توجه السلوك الإنساني ، وتحقق التوازن بين الإنسان وذاته والإنسان والآخر ، وتختلف القيم عن الاتجاهات والميول المرتبطة بالمصالح الآنية ، فالحوار الذي توجهه الميول الشخصية والمصالح المادية سرعان ما يصل إلى الطريق المسدود ، لأن المصالح تتصادم على الدوام ، أما القيم فهي ذات بعد إنساني ولا تبرز المصالح فيها بطريقة مباشرة ، وهي تحكم قبضتها على السلوك وتحقق ذلك الانسجام بين الإنسان والآخر بحكم ارتباطها بالمواقف ذات البعد الأخلاقي والإنساني ، والقيم في حال صفائها ونقائها تعبر عن الوجدان الداخلي غير الملوث بالميول الشخصية ، ومن هذا المنطلق تصبح القيم ضرورة لنجاح أي حوار حضاري ، لأنها توفر الأرضية المريحة لحوار هادف بناء(٣٤) .

وعندما تبرز أزمة القيم وتتفاعل توجد خللا واضحًا في العلاقات الإنسانية ، ويهتز الواقع الاجتماعي بتأثير التدافع الغريزي الذي تحكمه «الأنا» وتوجهه النزاعات الفردية ،

ويبحث الفرد عن ذاتيته المطلقة ، وينظر للأمور من معايير ضيقة ، وتتكاثر الأزمات المعبرة عن الخلل في العلاقات الإنسانية ، على مستوى السلوك اليومي في إطار الأسرة الواحدة والمجتمع الواحد أو على مستوى العلاقات بين الشعوب والدول ، وتقف القوانين والأنظمة عاجزة عن إيجاد القواسم المشتركة للتعاون ، فيصبح الحوار صراخًا وصدامًا للتعبير عن حالة الاختناق والإحباط ، وتبرز تيارات التطرف التي تقود إلي العنف السلوكي .

وهذه الظاهرة تعبر عن أزمة في القيم وغفوة في الوجدان الداخلي ، ومدافعات غير محمودة غايتها التغلب والسيطرة والهيمنة ، ومن اليسير أن ندرك اليوم ملامح هذه الأزمة في السلوك العام ، وفي جميع أشكال العلاقات الإنسانية سواء في علاقة الرجل بالمرأة أو في علاقة الفرد بالسلطة أو في علاقة الإنسان بالآخر .

والقيم مصدرها الأهم هو الدين الذي ينمي الفطرة السليمة وينقيها ويدعو إلى صفاء القلوب لكي ترضخ للحق ، وتلتزم بسلوكية الفضيلة في سلوكها العام ، والسبب المباشر لتأثير الدين في تكوين القيم رسوخ العقيدة الدينية المؤثرة في النفس الإنسانية ، وتغذيتها الدائمة المستمرة للقيم السلوكية(٣٥) .

والحوار الحضاري لا يمكن أن يؤتي أكله إلا في ظل رسوخ القيم الإنسانية التي تبحث عن الهدى ورفض الضلال ، وتدعو إلي التزام العمل الصالح كهدف وغاية في كل دعوة للتلاقي والحوار . وهذا ما دفع الإمام الغزالي لكي يصف المناظر والمحاور كناشد ضالة لا يعرف بين أن تظهر الضالة على يده أو على يد الآخر ، وهذا شرط ضروري لنجاح الحوار ، فالالتزام بالقيم الحضارية التي تدعو إلى احترام الحق هو المنهج الإسلامي في الحوار .

والفرق بين القيم المستمدة من الدين والقيم المستمدة من العقل المجرد أن العقل يستمد تصوره من عاملين أولهما الغريزة ، والعقل الغريزي هو المؤثر المباشر في صياغة

الرؤية العقلية ، وتجعل القيم المستمدة من العقل محكومة بالمصالح المتصادمة والمعبرة عن حاجات شخصية ، بخلاف القيم المستمدة من الدين بمفهومه الشامل فهي قيم ثابتة وراسخة وتبرز فيها الملامح الإنسانية التي تؤمن بالحق وتدعو إلى الفضيلة وتحترم الكرامة الإنسانية وتغذي الدعوة إلى التعايش والسلام في ظل احترام الجميع لمبادئ العدل والحق .

والقيم الحضارية يجب أن تتجه إلى الأفضل والأسمى إنسانيًا ، والسلام ينمي هذا التوجه ويغذيه إلى أن يصبح المنهج المختار والمرجح لمسيرة القيم من الأنانية إلى الغيرية ، ومن النظرة الضيقة إلى سعة الأفق الإنساني بامتداده العريض وظهور ملامح الإشراق فيه ، بحيث تصبح الكرامة الإنسانية هي الغاية والهدف ، والكرامة لا تتحقق إلا في ظل الاعتراف بكل حقوق الإنسان في الحرية والكفاية والمساواة في نظر القانون ، وتكوين معايير أخلاقية للتفاضل والتمييز تقوم على أساس العمل الصالح والالتزام بالحق والعدل .

والأسرة هي الحقل الأول الذي تبرز فيه القيم الحضارية وتنمو فيها المعايير الإنسانية ، فإذا صلحت الأسرة والتزمت بهذه المعايير كانت النواة الأولى لتكوين المجتمع الصالح .

الحوار الحضاري وأزمة البحث عن الهوية :

من المؤسف أن الدعوة إلى الحوار بين الحضارات جاء في ظل أزمة داخلية في المجتمعات الإسلامية تتمثل في حالة البحث عن الهوية ، وهذه أزمة حقيقية أدت إليها عوامل تاريخية موروثة وواقع حضاري معاصر ، ومعايشة لمعاناة قاسية تمثلت في موقف الغرب بشكل عام من قضايانا المشروعة ، وأهمها ما يتعلق بهويتنا الثقافية والحضارية والدينية بالإضافة إلى فترة الاستعمار التي تمثلت في سياسات استفزازية ومواجهات دامية وسلب منظم لثرواتنا الوطنية ، وتجاهل لمطامحنا القومية المشروعة .

وأدى هذاي الواقع المؤلم إلى معاناة نفسية تمثلت في ردود أفعال مرتجلة ومواقف متطرفة وأعمال عنف تجسد حالة اليأس والإحباط التي أصابت هذا الجيل المعاصر ودفعته إلى التعاطف مع المواقف المتطرفة .

والبحث عن هوية لا يعني المواجهة ، ومجتمعنا يعيش هذه المرحلة بكل إيجابياتها وسلبياتها ، وبكل آمالها واحباطاتها ، وكانت ردة الفعل في الغرب متسرعة ومرتجلة ، وأخذت تواجه هذه الآمال بحذر كبير وبسياسات التجاهل والاستفزاز ، وأدى ذلك إلى سوء فهم متبادل بيننا وبين الغرب ، ففي الوقت الذي يوجه الإعلام الغربي طاقته لتشويه هذا التطلع المشروع لأمتنا في البحث عن هويتها وثقافتها وذاتيتها ويخوف من تلك الصحوة الإسلامية بسبب مواقف المتطرفين التي تهاجم الغرب وترفع شعارات المواجهة معه فان الدعوة إلى الحوار الحضاري والحوار مع الغرب ترتفع ، وتعقد مجالس الحوار لإزالة سوء الفهم وإعادة الثقة إلي النفوس ، ومن الطبيعي أن تكون الدعوة إلى الحوار محفوفة بالمخاطر والشبهات ومحاطة بالشكوك والانتقادات ، وبخاصة أن الإعلام الغربي مازال يمارس دوره في تشويه صورة الإسلام في الغرب بطريقة متواصلة ومتعمدة .

والحوار بين الإسلام والغرب يجب أن تهيأ له الظروف النفسية لنجاحه ، وان تعبد له الطرق لكي يمر هذا الحوار في ظروف مريحة تساعد على نجاحه . ويجب أن نشيد بمؤتمرات الحوار الحضاري التي عقدت في بلادنا أو في الغرب ، وهي مؤتمرات حققت أهدافها في تمهيد الطريق لمتابعة الخطوات اللاحقة ، إلا أنها لم تستطع أن تصل إلى مستوى تحقيق التواصل النفسي بين المجتمعات الإسلامية والمجتمعات الغربية ، وأزمة الثقة تزداد ، والتواصل الإنساني يتراجع ، وكل طرف ينظر للآخر من خلال مواقفه السلبية التي تخضع غالبا لضغوط اجتماعية تعبر عن حالة الاحتقان الداخلي وفقدان الثقة المتبادلة .

إن الغرب مازال يعيش تحت ظروف نفسية ضاغطة بتأثير عاملين أولهما موروث تاريخي متجذر في أعماق الشخصية الغربية وتغذية ذكريات الطفولة وحكايات أسطورية عن ثقافة الإسلام وسلوكيات المسلمين ، كموقف الإسلام من المرأة وكل ما يتعلق بعلاقة الرجل بالمرأة من طلاق وتعدد وإذلال ، وثانيهما جهل متعمد مقترن بإدانة مسبقة لكل ما يتعلق بتراث الإسلام ومواقفه وتاريخه وأحكامه ومقدساته الدينية ، ولا يمكن لأي حوار حضاري بين الإسلام والغرب أن يحقق أهدافه المرجوة في ظل هذا الواقع السلبي ، ولابد من توفير المناخ الملائم للحوار لكي يكون اللقاء مفيدًا ، ولكي يحقق التقارب والتعايش والسلام بين الحضارات والأديان والشعوب .

إننا مع التواصل الإنساني مع الحضارات والثقافات والأديان ولكن يجب أن نهيئ الظروف النفسية لهذا التواصل ، على مستوى الشعوب وليس على مستوى المتحاورين في المجالس المغلقة .

إن الحوار الحضاري مع الغرب يجب أن يحقق الأهداف التالية :

أولاً : الاعتراف بخصوصيات كل حضارة ، وهي خصوصيات دينية وثقافية ، وهي جزء من الحقوق الطبيعية لكل الشعوب .

ثانيًا : الاعتراف بحق الشعوب في البحث عن هويتها كاملة غير منقوصة ، واحتضان كل ما يعمق هذه الهوية بكل مقوماتها .

ثالثًا : الالتزام باحترام كل مظاهر السيادة السياسية والاقتصادية والثقافية ، فالسيادة لا تتجزأ ، ويجب أن تمارس بطريقة كاملة من غير وصاية أو هيمنة .

رابعًا : التوقف عن اعتبار النموذج الغربي هو النموذج الحضاري الوحيد الذي يجب أن يقتدي به على مستوى الدساتير والقوانين والقيم والعادات ، والاعتراف بحق كل شعب في ممارسة حقه في التعبير عن ذاتيه الحضارية بما ينسجم مع ثقافته .

خامسًا : الإقرار بحق العالم الإسلامي في المشاركة الجادة في صياغة معالم النظام العالمي الجديد بحيث يصبح هذا النظام الجديد هو نتاج تجربة حضارية وإنسانية أسهمت في رقي الإنسان وتقدمه إلى أن وصل إلى هذا النموذج الحضاري الذي يستهدف توفير الظروف للتعايش الإنساني في ظل مسؤولية البشر عن استمرارية الوجود الإنساني .

آثار العولمة على الحوار الحضاري :

أصبحت العولمة اليوم أمرًا واقعًا ولا يمكن التخلص منه ، وذلك لأن عصرنا اليوم أصبح أمام مستجدات تفرض عليه التفاعل معها ، وأهم هذه المستجدات الانتقال من مجتمع تقليدي إلى مجتمع المعلومات التي أصبحت جزءًا من نمط التفكير في جميع مجالات الحياة الاقتصادية والعلمية والثقافية ، وأصبح الزمن له مفهوم خاص في ذلك التنافس في مجال المعرفة العلمية .

ويتوقع بعض الباحثين أن يتجه العالم في المستقبل إلى رؤية كونية تعتمد على إنسان العولمة وهو وليد جديد متحرر من الانتماءات التقليدية ولا يعترف بالخصوصيات الثقافية والحضارية والعرقية ، وينظر للعالم من حوله من خلال ذاته ، وهذا الوليد هو وليد شرعي لنموذج غربي أسهم الإعلام في تكوين ملامحه ، ورسم له قيمه وفقًا للنموذج الذي يريده الغرب .

وفي ظل هذا التصور يصبح الحوار الحضاري أمرًا متجاوزًا على المدى البعيد ، وقد يحقق بعض غاياته على المدى القريب لمنع التصادم في المرحلة الأولى ، ثم يقع التدافع والتغالب في المرحلة الثانية ، ثم يستقر الأمر للنموذج الحضاري الذي فرضته العولمة وهيأت أسبابه بكل إمكانياتها المتفوقة في ساحة الصراع الحضاري .

ولعل الجانب الثقافي هو الجانب الأكثر أهمية الذي يتعرض لأخطار العولمة المتمثلة في اضعاف الهوية الذاتية ذات الخصوصيات الموروثة ، والثقافة هي البعد

المستهدف على المدى البعيد ، لأنها الملاذ الأخير الذي يتمثل فيه الصراع الحضاري ، والحضارة الإسلامية بسبب ما تتوفر عليه ثقافة الإسلام من جذور عقدية راسخة ومؤثرة هي الحضارة الأقوى صموداً وهي الرهان الأخير الذي يمكنه أن يكسب الرهان ليؤكد من جديد أن الإسلام بسبب مقوماته الذاتية سيظل هو الحضارة العصية على الاستسلام لتيار العولمة بالمفهوم الغربي ، والغرب يدرك ذلك ويعرف أن الحوار الحضاري بين الإسلام والآخر لن يؤدي أبداً إلى نتيجة توافقية ، لأن كلا من الطرفين لن يتراجع عن موقفه المبدئي من الآخر ، وأن انعدام الثقة بين أطراف الحوار سيجعل هذا الحوار بغير فائدة .

والموقف الإسلامي من العولمة ليس موقف الرفض المطبق ، فالعولمة في تصورها الفكري خطوة إلى الأمام نحو أهداف إنسانية تتمثل في إيجاد صيغة لمجتمع مدني غني بتنوعه الثقافي والحضاري ، وهذا الهدف لا يمكنه أن يكون مرفوضًا على الاطلاق ، ويكمن الحذر في تصور الغرب لهذه العولمة وهو تصور الأقوى حضاريا وتكنولوجيا واقتصاديا ، والأقوى يرى الكمال في نموذجه ويرى المستقبل من خلال رؤيته .

وحوار الحضارات يجب أن ينطلق من هدف محدد وهو إحلال الحوار مكان الصدام، لأجل معالجة القضايا المتشابكة على المستوى الثقافي والاقتصادي والسياسي، وهذا المنطلق يجب أن يقوم على ركيزة أساسية وهي فكرة قبول الآخر ، والتواصل الإنساني معه في سبيل التعاون الدولي والسلام العالمي ، والإسلام لا يضيق بهذا السبب ولا يرفضه لأن عقيدته وثقافته تقوم على أساس الاعتراف بالآخر ، والإسلام في نظرته الحضارية يقوم على أساس التعددية الحضارية والدينية ويعترف بحق في الأمم والشعوب في التعبير عن ذاتها .

لقد أرادت الشيوعية أن تقدم نموذجها وفكرها واعتبرت ذلك النموذج الوحيد للتطور والعدالة والديمقراطية وفشلت هذه الفكرة وسقطت التجربة ، وبقي الإسلام صامداً قويًا راسخًا بالرغم من كل التحديات التي تعرض لها في المجتمعات التي

خضعت للحكم الشيوعي ، واليوم تقدم الرأسمالية نموذجها على أنه النموذج الوحيد للديمقراطية والتطور ، ولا أحد يستطيع التنبؤ بمدى صلاحية هذا النموذج للصمود والاستمرار ، ويظل الإسلام كنموذج وفكر وثقافة قائمًا وراسخًا وصامدًا .

إن البشرية من خلال حوار الحضارات يجب أن تبحث عن الأصلح لقيام عالم جديد متعدد في ثقافته ، متسع لكل الإنسانية ، يشارك الجميع في صياغة معالمه .

الهوامش

(١) انظر لسان العرب لابن منظور ، ج ١ ، ص ٢١٧ .
(٢) انظر لسان العرب لابن منظور ، ج ٤ ، ص ٢١٨ .
(٣) سورة الكهف ، الآية ٣٤ .
(٤) سورة الكهف ، الآية ٣٧ .
(٥) سورة المجادلة ، الآية ١ .
(٦) انظر الحوار الإسلامي المسيحي ، داوود عجك ، ص ٢٤ ، ٢٦ .
(٧) انظر إشارات المراد للبياضي ، ص ٢٨ نقلا عن كتاب المدخل إلى دراسة علم الكلام للدكتور الشافعي ، ص ١٤ .
(٨) انظر إحصاء العلوم للفارابي ، ص ٦٩ .
(٩) انظر المنقذ من الضلال للغزالي ، ص ١٣٢ .
(١٠) انظر إحياء علوم الدين ، ج ١ ، ص ٤١ ، ٤٢ .
(١١) سورة فصلت ، الآية ٣٣ .
(١٢) سورة آل عمران ، الآية ١٦٤ .
(١٣) سورة آل عمران ، الآية ١٠٤ .
(١٤) سورة العصر .
(١٥) انظر تفسير القرطبي ، ج ٢٠ ، ص ١٨١ .
(١٦) انظر تفسير القرطبي ، ج ٢ ، ص ٧١ .
(١٧) سورة سبأ ، الآية ١٢٤ .
(١٨) انظر إحياء علوم الدين ، ج ١ ، ص ٥٨ .
(١٩) سورة آل عمران ، الآية ٦٤ .
(٢٠) سورة البقرة ، الآية ١٣٦ .

(٢١) سورة سبأ ، الآية ٢٤ .
(٢٢) سورة آل عمران ، الآية ١٦٤ .
(٢٣) سورة البقرة ، الآية ٢٥٦ .
(٢٤) سورة يونس ، الآية ٩٩ .
(٢٥) انظر إحياء علوم الدين ، ج ١ ، ص ٥٥ .
(٢٦) انظر نفس المصدر .
(٢٧) انظر نفس المصدر .
(٢٨) انظر نفس المصدر .
(٢٩) انظر تهذيب الأخلاق لمسكويه ، ص ١٧٥ ، ١٨٠ ، منشورات الجامعة الأمريكية .
(٣٠) انظر مقدمة ابن خلدون ، ص ١٤٣ .
(٣١) انظر حوار الحضارات لغارودي ، ص ١٥٥ ، ١٧٠ .
(٣٢) انظر وقائع هذا الحوار في كتاب الحوار الإسلامي المسيحي ، ص ٦٨ .
(٣٣) انظر مقال عن السلام في التصور الإسلامي للدكتور محمود حمدي زقزوق في مؤتمر المسيحية والسلام في الحوار والتعاون الذي انعقد في فيينا .
(٣٤) انظر ندوة الأكاديمية المغربية عن أزمة القيم وأثرها على نظام الأسرة المنعقدة في الرباط في شهر أبريل ٢٠٠١ .
(٣٥) انظر نفس المصدر ، بحث عن أزمة القيم للدكتور النبهان في ندوة الأكاديمية .

الغرب الكوني والشرق المتفرد

دراسة تحليلية لحوار الحضارات

د . السيد يسين (*)

المستخلص

استعرضت الدراسة موضوعات متفرقة ذات صلة بموضوع الندوة، بدايةً بالعولمة وحوار الحضارات، مروراً بشروط الحوار بين الحضارات؛ وإشكاليات معرفية ومشكلات واقعية؛ والأسس الفلسفية لحوار الحضارات؛ والحوار بين الأخلاق والسياسة؛ وحوار الحضارات في مواجهة مابعد الحداثة، واستشراف مستقبل العالم؛ ودراسة حالة لحوار الحضارات؛ والصراع الثقافي في حوار الحضارات؛ والعقل الأخلاقي العربي؛ والخصوصية الثقافية الأخلاقية؛ والأخلاق بين النص والممارسة؛ وتفكيك الآخر، ونقد الذات؛ المركزية الغربية وتجلياتها المعاصرة؛ والأصل المتفرد، والغرب الكوني؛ والنقد الذاتي العربي؛ انتهاءً بالنقد الذاتي في نهاية القرن العشرين.

وتساءلت الدراسة في مجال تنفيذ حوار الحضارات سؤالاً مهمًا: هل يمثّل المثقفون الحوار بين الحضارات؟ وإلى أي مدى يجب أن تكون الثقافة الشعبية جزءاً من الحوار؟ مجيبةً أن المثقفين عادةً ما يعتمون بما يطلق عليه (الثقافة العالمية) ويتجاهلون إلى حد كبير الثقافة الشعبية، وقد أثبتت دراسات التحليل الثقافي الحديثة الأهمية الكبرى

(*) مستشار مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام القاهرية، أستاذ علم الاجتماع السياسي بالمركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية .

للثقافة الشعبية، وتأثيرها الحاسم في تشكيل الوعي الاجتماعي وفي صناعة العقل الشعبي، مشيرةً أنه لا ينبغي أن يقتصر الحوار بين الحضارات على المثقفين، بل لابد أن يشارك فيه ممثلون للثقافات الشعبية بمختلف تياراتها . . .

وأشارت الدراسة بالتحليل إلى عناصر الخطاب الإيراني ممثلاً فيما قاله الرئيس محمد خاتمي أمام الجمعية العامة للأمم المتحدة، مشيرة إلى أن فضيلة الاستماع الحضاري تقتضي - كما قال خاتمي - ممارسة نوع من التربية الأخلاقية التي تجعل الاعتراف بالآخر وإنجازاته قيمة أساسية تحكم سلوك الإنسان بالإضافة إلى التهذيب النفسي، الذي يجعل الإنسان يتحلى بالتواضع أمام إبداعه، وإبداع الآخرين في الوقت نفسه بالإضافة إلى التعلم العقلي.

وأوضحت الدراسة إلى أن ما يطلق عليه الخصوصية الثقافية الأخلاقية الإسلامية ليست وحيدة البعد كونها قامت تاريخيًا على مورثات خمسة: الموروث الفارسي وقيمته المركزية، وهي أخلاق الطاعة للحاكم؛ والموروث اليوناني وقيمته المركزية، وهي أخلاق السعادة التي ينبغي أن يسعي إلى تحقيقها المواطن في المدينة؛ والموروث الصوفي الأجنبي وقيمته المركزية وهي أخلاق الفناء والتي تحض على الزهد والتقشف!

عدت الدراسة أن الخصوصية الثقافية لأي مجتمع بشكل عام، ليست بناءً مغلقًا، بل إنها أشبه بوعاء حضاري منفتح على التأثيرات التي تفد إليه من التفاعل العميق مع حضارات أخرى، مشيرة إلى أنه إذا كانت الثقافة الإسلامية تأثرت بالموروثات السابقة، فإن الحضارة الغربية الحديثة تأثرت هي الأخرى بعمق في بداية تشكلها بالثقافة الإسلامية.

الغرب الكوني والشرق المتفرد

دراسة تحليلية لحوار الحضارات

(١)

العولمة وحوار الحضارات

حين تلقيت الدعوة من هيئة اليونسكو للاشتراك في المؤتمر الدولي عن «حوار الحضارات» الذي انعقد في قلنيوس عاصمة جمهورية ليتوانيا في الفترة من ٢٣ إلى ٢٧ أبريل ٢٠٠١م، لم أتردد في قبول الدعوة، وقبلت تكليفي بإعداد بحث عن «مفاهيم الحضارة في القرن الحادي والعشرين».

ويرد ترحيبي بحضور المؤتمر والاشتراك في مناقشاته إلى أنني اهتممت مبكرا، منذ عقد كامل بموضوع حوار الحضارات، بعد أن حضرت مؤتمرا دوليا انعقد في لشبونة كان موضوعه «أوربا والعالم» وكان ذلك في سبتمبر عام ١٩٩٠م، وكنت ممثلا لمنتدى الفكر العربي في عمان باعتباري كنت أمينا عاما له (١٩٩٠ ـ ١٩٩٢م) والحقيقة أن الذي أدخلني إلى مناقشة موضوع حوار الحضارات الباحث القدير رولاند درابر الذي قدم للمؤتمر بحثا تحليليا شاملا عن «حوار الحضارات: التفكير والمناقشات تحت رعاية اليونسكو من عام ١٩٤٩ـ١٩٨٩م».

قراءتي الدقيقة لهذا البحث، وتأملي في دلالات النتائج التي توصل إليها، هي التي دفعتني إلى أن أجعل هذا الموضوع أحد اهتماماتي الأكاديمية الأساسية منذ عام ١٩٩٠م حتى الوقت الراهن.

وقد تنبأت في هذا البحث الذي كتب عام ١٩٩٢م بأنه « بعد الأحداث الهائلة والتي تسارعت منذ عام ١٩٨٩م الذي كان نقطة تحول في القرن العشرين، ستتغير ظروف الحوار بين الحضارات وتطبيقاته بصورة جذرية في ظل «ما بعد الحداثة» كأسلوب جديد في التفكير، وتعمق الكونية (العولمة)، وانتشار العلاقات الدولية المتعددة الأطراف وأبرزها التكتلات الإقليمية والحياة القومية».

وأحسب أن هذا التنبؤ المبكر بما انطوى عليه من إشارات ـ وإن كانت موجزة حقا ـ لأهم العوامل السياسية والاقتصادية والثقافية التي ستشكل المشهد العالمي في القرن الحادي والعشرين، قد أثبتت صدقه أحداث العقد الماضي (١٩٩٠ـ ٢٠٠٠).

وإذا كنا في هذا البحث قد ميزنا بين مرحلتين من مراحل حوار الحضارات، الأولى تتمثل في الحوار في نظام دولي ثنائي القطبية ساده الصراع الإيديولوجي الضاري بين الرأسمالية والشيوعية، والثانية تتمثل في الحوار في عالم ما بعد الحداثة، وإن كان أفضل أن نقول: عالم العولمة، فمعنى ذلك أن كل مرحلة من هاتين المرحلتين كانتا تثيران أسئلة مختلفة تماما عن الأخرى.

شروط الحوار وتنفيذه:

لم يقنع رولاند دراير بعرضه التاريخي والتحليلي للحوار بين الحضارات في الفترة من ١٩٤٩ حتى ١٩٨٩م، ولكنه أنهى هذا الغرض بإثارة الأسئلة المتعلقة بشروط وتنفيذ الحوار، ولما كنا ما زلنا في مرحلة طرح الأسئلة الرئيسة الخاصة بحوار الحضارات وليس تقديم الإجابات، فإننا نعرض لشروط وتنفيذ الحوار كما عرضها دراير، لنقارنها من بعد بالأسئلة التي طرحها مؤتمر قلنيوس في الأسبوع الماضي، لنعرف الفرق بين أسئلة مؤتمر لشبونة، حيث كانت العولمة كظاهرة ما زالت في البداية تشق طريقها،

لتصبح الآن بعد عشر سنوات الظاهرة الرئيسية التي تملأ الدنيا وتشغل الناس. ويصبح السؤال هل أثرت العولمة في وضعها الراهن على طريقة صياغة الأسئلة الخاصة بحوار الحضارات ؟

يطرح دراير أولا شروط الحوار بين الحضارات في شكل سلسلة من الأسئلة كما يلي :

- هل تساند التغيرات السياسية الهائلة في أوربا الشرقية وما أحدثته من صدى دولي كبير للحوار الحضاري بين أوربا والعالم (والسعي نحو الحريات الديموقراطية في أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية) ؟
- هل الحوار المتكافئ والمتبادل بين الحضارة الأوروبية العلمية والتكنولوجية والحضارات التقليدية للعالم الثالث ممكن ؟
- هل تعبر القيم العلمية والتكنولوجية عن حضارة عالمية ، أم أنها تعكس تقنينا لحضارة واحدة ؟
- إلى أي مدى تعد القيم المتضمنة في البيان العالمي لحقوق الانسان جزءا من حضارة عالمية ؟

أما بالنسبة لتنفيذ الحوار بين الحضارات فإن دراير يثير الأسئلة التالية :

- هل تنفيذ الحوار بين الحضارات يتطلب تعريفا عالميا متفقا عليه عن ما هية الحضارة ؟
- كيف يمكن التوفيق بين وجود كيانات حضارية كبيرة (من الناحية الجغرافية) مع أقاليم حضارية فرعية بدون الإشارة إلى التقسيم التقليدي والمثير للجدل بين ما يسمى الثقافات الوطنية ؟
- هل الاتصال بين الحضارات أمر مرغوب فيه ؟ وما هي حدوده ؟
- ما هي الخطوات الملموسة أو الواقعية التي يجب اتخاذها لضمان التكامل المتبادل الأفضل للقيم الحضارية الأخرى ؟

أسئلة مؤتمر فيلينوس :

طرح مؤتمر فيلينوس الذي انعقد الأسبوع الماضي طائفة من الأسئلة لم تكن مثارة عام ١٩٩٠م حين طرح رولاند درايز أسئلته المثيرة للتأمل، ذلك لسبب بسيط مؤداه، أن مرور عقد كامل شهد سيادة ظاهرة العولمة بكل تجلياتها السياسية والاقتصادية والثقافية، كان من شأنه إعادة صياغة الأسئلة القديمة وطرح أسئلة مستحدثة .

ويظهر ذلك جليا في ورش العمل الست التي انقسم إليها المؤتمر وهي : المعرفة المتبادلة والتفاعل، العولمة والتنوع الثقافي، الهويات المتعددة والقيم المشتركة، التجارة والعلم والمبادلات الثقافية، ومسألة الآخر، ومفاهيم الحضارة في القرن الحادي والعشرين .

١ . المعرفة المتبادلة والتفاعل :

يركز هذا الموضوع على إرادة تأكيد الثقة في أهمية الاتصال الفعال بين الحضارات المختلفة . وأهمية بحوث هذه الورشة أنها ستتجاوز الحدود الجغرافية الضيقة لبلد ما وتتوجه إلى جمهور العالم الواسع، سعيا وراء فهم أعمق للآخر . والسؤال هنا : ماذا نعرف عن الحضارات الأخرى وأساليبها في التأويل سواء في نظرتها لنفسها أو لغيرها ؟ وكيف يمكن لنا أن نصل إلى معرفة يمكن التثبت من صحتها عن الحساسيات الفكرية للحضارات المختلفة ؟ وهل تمثل الحضارات - باعتبارها وحدات اجتماعية ثقافية لها نزعة تاريخية ـ وحدات مغلقة مكتفية بذاتها؟ وإن لم يكن هذا صحيحا فكيف يمكن توسيع نطاق المعرفة المتبادلة بين الحضارات والتفاعل الإنساني في القرن الحادي والعشرين ؟

٢ . العولمة والتنوع الثقافي :

العولمة تسعى إلى أن يصبح العالم الذي نعيش فيه واحدا . غير أن ذلك لا يعني بالضرورة إعادة النظر في التنوع الخلاق ولا في التعددية الثقافية . ومن هنا تثار أسئلة

مهمة تتعلق بالطرق التي يمكن أن تؤثر من خلالها العولمة على العمليات الحضارية الخاصة بالتفاعل الإنساني والتفاهم المتبادل، وكذلك على طرق صياغة الخطابات المختلفة. وهل يمكن اعتبارها نقطة التقاطع بين الحضارات، وهل يمكن أن تعطي للعولمة معنى إضافيا بكونها إسهاما في مجال اكتشاف الحضارات والثقافات الأخرى، ومعرفة حساسياتها المختلفة .

٣. الهويات المتعددة والقيم المشتركة :

العالم الذي نعيش فيه - بالنسبة لأجزاء كبيرة منه - يمكن اعتباره مجالا للتفاعل بين ثقافات شتي. والموضوع المطروح عليه أن يهتم بإثارة سؤال عن سلبيات وإيجابيات هذا التفاعل الثقافي الواسع المدى. ومن هنا أهمية دراسة ظاهرة الهويات المتعددة التي تسم اليوم الأفراد والجماعات الاجتماعية التي تعيش في عالم اليوم. وما هي القيم المشتركة التي يمكن استخلاصها من خضم هذا التعدد في الهويات ؟ وهل التسامح بين الثقافات يمثل قيمة مشتركة ؟ وكيف يمكن صياغة فضاء يشغله خطاب مشترك ؟

٤. التجارة والعلم والمبادلات الثقافية :

كانت التجارة طوال التاريخ الإنساني وسيلة أساسية لاكتشاف الثقافات المختلفة بما تتضمنه من آداب متميزة وتقنينات رمزية وأخلاقية ، وطرق للتفكير تتسم بالخصوصية. لقد ساعدت التجارة في الواقع على المبادلات الفنية والعلمية التي عبرت الحدود الجغرافية والأقاليم الثقافية المختلفة .

غير أن الموضوع المطروح لن يتعلق بتاريخ التجارة الدولية، بقدر تعلقه بها باعتبارها وسيلة لاكتشاف العالم، بما في ذلك اكتشاف الذات من خلال علاقتها بالآخر .

٥ . مسألة الآخر :

أصبحت العلاقة مع الآخر - في ظل موجات العولمة المتدفقة - أحد الموضوعات المهمة المطروحة على الفكر السوسيولوجي والسياسي على السواء . والآخر إما يكون فردا مختلفا أو مجتمعا مختلفا أو ثقافة مغايرة . ومن هنا تطرح أسئلة خاصة بالعوامل التي أدت إلى تشويه صورة الآخر فردا كان أو مجتمعا أو ثقافة ، وما هي الأساليب الفعالة لصياغة صور موضوعية عن الآخر بعيدا عن الصور النمطية التقليدية ؟

٦ . مفاهيم الحضارة في القرن الحادي والعشرين :

تهتم هذه الورشة بتحليل مفاهيم الحضارة المختلفة ، والدراسة المقارنة للحضارات ، للوصول إلى مفهوم شامل ومتكامل للحضارة يكون أساسا لحوار الحضارات .

وأيا ما كان الأمر ، ما سبق كان مجرد مقدمة لموضوع حوار الحضارات كما نوقش في مؤتمر فلنيوس ، آثرنا فيه أن نعقد مقارنة بين أسئلة التسعينات كما طرحت في لشبونة ، وأسئلة بداية القرن الحادي والعشرين ، ليكون ذلك مدخلا ضروريا نحاول فيه المناقشة النقدية لكل الموضوعات المثيرة للجدل التي يطرحها الموضوع .

(٢)
شروط الحوار بين الحضارات

إذا كانت العولمة بكل تجلياتها السياسية والاقتصادية والثقافية ، ستؤثر على شكل ومضمون واتجاهات الحوار بين الحضارات ، كما أكدنا في مقالنا الماضي ، فإنه علينا أن نناقش شروط هذا الحوار التي طرحها في سلسلة من الأسئلة الهامة رولاند درابر في بحثه المهم الذي قدمه في مؤتمر «أوربا - العالم» في لشبونة .

والسؤال الأول هو هل تساند التغيرات السياسية الهائلة في أوربا الشرقية وما أحدثته من صدى دولي كبير للحوار الحضاري بين أوربا والعالم، والسعي نحو الحريات الديمقراطية في أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية ؟

إن هذا السؤال الذي صيغ عام ١٩٩٠م أثبت خبرة العقد الماضي وصدق حدس الباحث من طرحه بهذه الصيغة. فمما لا شك فيه أن انهيار الاتحاد السوفيتي وزوال الكتلة الاشتراكية بعد التحولات العميقة التي حدثت في النظم السياسية لدولها والبنية الاقتصادية لمجتمعاتها، قد فتح الطريق واسعا وعريضا أمام تحولات ديموقراطية كبرى داخل أوربا وعلى مستوى العالم أجمع.

لقد ترافقت هذه الأحداث مع النهاية الفعلية للقرن العشرين، الذي سادته نظم شمولية شتى، قامت على أساس القهر السياسي المنظم للشعوب، والإلغاء الفعلي للمجتمع المدني بكل ما كان يحفل به من أحزاب سياسية ونقابات عمالية ومهنية وتجمعات ثقافية وجمعيات تطوعية. كما أن النظم السلطوية كانت شائعة أيضا ومازالت لها آثار في بعض النظم السياسية الراهنة. ولاشك أن التغيرات التي حدثت في الاتحاد السوفيتي والكتلة الاشتراكية كانت إعلانا مدويا عن السقوط النهائي لتراث النظم الشمولية. ومن ناحية أخرى بدأت معركة الشعوب ضد النظم السلطوية التي مازالت في آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية تحارب آخر معاركها.

وليس هناك من شك في أن الديمقراطية والتعددية واحترام حقوق الإنسان أصبحت من أبرز شعارات العولمة، بغض النظر عما يحيط بكل قيمة من هذه القيم من إشكاليات معرفية ومشكلات واقعية. فهل هناك نموذج وحيد للديمقراطية يتمثل في الديمقراطية الغربية، أم أن هناك دعوات لصياغة نماذج أخرى للديمقراطية تحمل في طياتها بصمات الخصوصية الثقافية لحضارات بعينها، مثل الشورى الإسلامية ؟ وهل يؤدي الاعتراف بالتعددية الثقافية إلى مخاطر على التكامل الإقليمي للدول، لو صعدت بعض التيارات

السياسية دعواتها في مجال التعددية الثقافية لكي تطالب بالحم الذاتي؟ وكيف يمكن حل التعارض الممكن في حقوق الإنسان بين العالمية والخصوصية ؟

وبغض النظر عن هذه الإشكاليات المعرفية والمشكلات الواقعية، فمما لاشك فيه أن الديمقراطية نظرية وممارسة أصبحت أحد الموضوعات الهامة الداخلة في صميم حوار الحضارات. ويشهد على ذلك نمو وتصاعد الجهود الفكرية في مختلف القارات في مجال تأصيل نظرية الديمقراطية وإبراز أنماطها المتعددة، وتحليل إشكالياتها، والتصدي بإيجابية لتذليل العقبات أمام تطورها. ولو رصدنا كم الكتب والمجلات التي صدرت في العالم في العقد الأخير لمعالجة موضوع الديموقراطية، لأدركنا أنه يكاد أن يكون الموضوع الأول الذي شغل عشرات الباحثين والمفكرين. وإن أضفنا إلى هذه الحركة الفكرية العالمية الجهود العملية في كثير من المجتمعات، لإحياء تقاليد المجتمع المدني حيث نشأت جمعيات تطوعية متعددة تهتم بالديموقراطية وتدعيم قيم حقوق الإنسان والإسهام الشعبي في التنمية البشرية، لأدركنا أننا في خضم «الموجة الثالثة» للديموقراطية كما عبر عنها المفكر السياسي الأمريكي صمويل هنتنجتون.

ولقد كان مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية موفقا بإصدار دورية فصلية جديدة اسمها «الديموقراطية» ترأس تحريرها الدكتورة هالة مصطفى. وأهمية صدور هذه الدورية أن الفكر المصري المعاصر - لأسباب شتى - لم يهتم اهتماما كافيا بتأصيل نظرية الديموقراطية، ومتابعة أنماطها المستحدثة وتحليل مشكلاتها المتعددة. ومن مطالعة الأعداد الأولى لمجلة الديموقراطية يتبين أنها ستسد فراغا فكريا في هذا المجال، بحكم الدراسات والمتابعات الرصينة التي تنشرها .

وقد أجادت الدكتورة هالة مصطفى توصيف اللحظة التاريخية التي يمر بها العالم وذلك في افتتاحية العدد التجريبي الذي صدر في يوليو ١٩٩٩م في مقال بعنوان «الديموقراطية والموجة الثالثة» فقد ذهبت إلى أن التحول نحو الديموقراطية في الحكم

«بات يشكل إحدى الموجات الكبرى التي يشهدها العالم المعاصر التي بدأت تتبلور منذ منتصف السبعينيات والثمانينيات حتى تأكدت ملامحها في التسعينيات » .

وهي تعرف الموجة الثالثة للديمقراطية ـ استنادا إلى هنتنجتون ـ بأنها «مجموعة من التحولات التي تشكل مرحل انتقالية مختلفة للانتقال من النظم غير الديموقراطية إلى الديموقراطية» .

وهكذا يتضح أن التحولات الكبرى التي حدثت في أوربا عقب انهيار الاتحاد السوفيتي وسقوط الكتلة الاشتراكية ساعدت على انتشار الموجة الثالثة للديموقراطية .

إشكاليات الحضارة العالمية :

هناك مؤشرات ثقافية متعددة تشير إلى أننا بصدد تشكل حضارة عالمية . وليس هناك من شك في أن تصاعد موجات العولمة بتأثير تعمق آثار الثورة الاتصالية الكبرى والتي تعد شبكة الإنترنت هي رمزها البارز ، أسهمت في بلورة عديد من ملامح هذه الحضارة العالمية البازغة ، والتي تعتمد اعتمادا أساسيا على الثورة العلمية والتكنولوجية التي قامت منذ عقود في عدة بلاد صناعية متقدمة ، وساعدتها على الانتقال بكفاءة من المجتمع الصناعي إلى مجتمع المعلومات العالمي ، والذي يتحول ـ ببطء ، وإن كان بثبات ـ إلى مجتمع المعرفة .

وهذه الحضارة العالمية تثير في الواقع إشكاليات متعددة . ولعل أول الأسئلة المطروحة بشأن شروط حوار الحضارات في هذا المجال هو «هل الحوار المتكافئ والمتبادل بين الحضارة الأوروبية العلمية والتكنولوجية والحضارات التقليدية للعالم الثالث ممكن؟ »

وجوابنا على هذا السؤال أن هذا الحوار ليس ممكنا فحسب ولكنه ضروري . بل إنه ـ بناء على استقراء الشواهد الواقعية ـ قائم فعلا منذ عقود طويلة . ذلك أن ممثلي

الحضارات التقليدية من الساسة والمفكرين، أدركوا منذ زمن أنه لا يمكن لهم أن يخرجوا من دائرة التخلف والدخول في عالم التقدم الإنساني بكل ميادينه إلا باقتباس عديد من القيم والمؤسسات والإنجازات التي حققتها الحضارة الأوربية العلمية والتكنولوجية.

ولم يمنع من دوام عملية الاقتباس «المناظرات» الكبرى التي دارت بين المحافظين في الحضارات التقليدية والمجددين. ذلك أن المحافظين احتجوا بأن اقتباس أدوات التقدم الأوروبي من شأنه القضاء على الخصوصيات الثقافية لحضاراتهم التقليدية. دارت هذه المناظرات في العالم العربي والعالم الإسلامي على اتساعه، باسم الخصوصية الثقافية العربية والإسلامية، كما دارت في آسيا وفي اليابان على وجه الخصوص، بين أنصار الحفاظ على الروح اليابانية ودعاة التجديد الذين دعوا إلى عملية اقتباس واسعة من الحضارة الغربية. وهم الذين نجحوا في النهوض باليابان علميا وتكنولوجيا بحيث أصبحت في مقدمة الدول الصناعية والتكنولوجية الرائدة في العالم. ومعنى ذلك أن التيار المحافظ قد هزم تاريخيا، غير أننا في العالم العربي مازلنا نضيع وقتنا في هذه المناظرات العقيمة، لأننا لم نستطيع - لأسباب سياسية وثقافية متعددة - أن نعبر عتبة التخلف، وأن نحلق في آفاق التقدم.

الحوار إذن دائر منذ زمن بين الحضارة العلمية والتكنولوجية والحضارات التقليدية. ولكن هل هو حوار متكافئ أولا؟، فالإجابة أنه لا يمكن أن يكون متكافئا. ذلك أن الحضارة العلمية والتكنولوجية في مركز القوة وهي صاعدة بقوة الدفع التي استمدتها منذ قرون، حين قامت الثورة الصناعية في أوربا التي شيدت على أساسها مجتمعات صناعية، أثرت تأثيرا عميقا في أنساق القيم واتجاهات الناس وسلوكهم الاجتماعي. وذلك اعتمادا على قيم الحداثة الغربية التي تتمثل أساسا في العقلانية والفردية والاعتماد على العلم والتكنولوجيا، وتبني مفهوم وضعي في البحث العلمي

يركز أساسا على ما يمكن قياسه، والابتعاد عن أنماط التفكير الأسطوري والغيبي. غير أن الحضارات التقليدية مازالت في غالبيتها العظمى غارقة في أنماط التفكير غير العلمية، وكثير من الأقطار الواقعة في دائرتها تسودها نظم شمولية وسلطوية غير ديموقراطية، وبالتالي هناك حواجز عديدة أمام حرية التفكير والتعبير . وحتى بالنسبة للدول الشمولية والسلطوية من بينها التي نجحت في اقتحام ميادين العلم والتكنولوجيا الحديثة، فهي لم تستطع تسخيرها للقيام بالتنمية البشرية المتكاملة، نتيجة دخول هذه النظم في حروب عقيمة مع جيرانها ، أو لانغماسها في حروب أهلية نتيجة ضيق الأفق السياسي، وانسداد طرق التعبير الديموقراطي.

وهناك سؤال آخر : هل تعبرالقيم العلمية والتكنولوجية عن حضارة عالمية أم أنها تعكس تقنينا لحضارة واحدة ؟

وفي تقديرنا أن القيم العلمية والتكنولوجية أصبحت في الواقع تعبر عن حضارة عالمية. وهي أن نبعث أساسا في إطار الحضارة الغربية، فعلينا ألا ننسي أن هذه الحضارة هي حضارة إنسانية، سبق لها أن أخذت من حضارات سابقة عليها، وأهمها على وجه الإطلاق الحضارة المصرية القديمة والحضارة الإسلامية في عصرها الذهبي، أيام كانت منتجة للعلم بكل فروعه، ورائدة في علوم الطبيعة والكيمياء والفلك .

ويبقى سؤال أخير : إلى أي مدى تعد القيم المتضمنة في البيان العالمي لحقوق الإنسان جزءًا من حضارة عالمية ؟

والإجابة أن قيم حقوق الإنسان أصبحت بالفعل - ونحن في بداية القرن الحادي والعشرين - تعبيرا عن حضارة عالمية ، وذلك بغض النظر عن المناظرات القائمة في هذا المجال بين العالمية والخصوصية في حقوق الإنسان. ذلك أن هناك إجماعا على أن غالبية القيم التي وردت في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمعاهدات والمواثيق التي

تلته، إنما تعبر في الواقع عن ضمير عالمي سائد، وتبقى مجموعة صغيرة من القيم يدور النقاش حولها، على أساس أنها قيم أوربية في الواقع برغم الإدعاء أنها قيم عالمية.

(٣)
إشكاليات معرفية ومشكلات واقعية

إذا كنا طرحنا من قبل مجموعة مترابطة من الأسئلة تتعلق بشروط الحوار بين الحضارات، وخصوصًا في ظل العولمة بتجلياتها السياسية والاقتصادية والثقافية، فإننا نريد اليوم أن نتعرض لكيفية تنفيذ الحوار بين الحضارات. ولعل أولى الأسئلة المطروحة هي: هل تنفيذ الحوار بين الحضارات يتطلب تعريفًا عالميا متفقا عليه على ما هي الحضارة؟

هذا السؤال بالذات خصصت له ورشة عمل كاملة في مؤتمر حوار الحضارات الذي انعقد في فلنيوس عاصمة ليتوانيا في الأسبوع الأخير من شهر إبريل في عام ٢٠٠١م. وكان الهدف من هذه الورشة ـ كما ورد في أوراق المؤتمر ـ هو تحليل مفاهيم الحضارة المختلفة، والدراسة المقارنة للحضارات، للوصول إلى مفهوم شامل ومتكامل للحضارة يكون أساسًا لحوار الحضارات.

ووفقا لجدول أعمال المؤتمر كُلفْت من هيئة اليونسكو بإعداد بحث باللغة الإنجليزية عن «مفاهيم الحضارة في القرن الواحد والعشرين».

والواقع أنني حين تلقيت التكليف اندهشت إلى حد ما، لأن هذا الموضوع يتسم بأنه نظري، إن كان يمكن مناقشته في حلقة بحث أكاديمية ضيقة في إحدى الجامعات، فإنه ـ لا يصلح في تقديري ـ للمناقشة في مؤتمر عالمي يضم أعضاؤه خليطا من المشاركين، بعضهم باحثين أكاديميين يتقنون لغة الجدل النظري، والآخرون رجال عمل وتطبيق، لا يميلون كثيرا إلى الخطابات النظرية التي يولع بها في العادة الباحثون الأكاديميون.

وليس في هذه الملاحظات إطلاقا تقليلا من أهمية تحديد المفاهيم وضبط المصطلحات، ولكنها تتعلق بالسياق المناسب الذي يمكن مناقشها في إطاره.

وأيا ما كان الأمر فإن العلم الاجتماعي ميز منذ فترة مبكرة حقًا، بين مفهومي الحضارة Civilization والثقافةCulture وبمناسبة تكليفي من اليونسكو بإعداد البحث المشار إليه سابقا عن «مفاهيم الحضارة في القرن الواحد والعشرين»، رجعت إلى الكتاب الموسوعي «الديناميات الاجتماعية والثقافية» والذي ألفه عالم الاجتماع الشهير وفيلسوف الحضارة المرموق بتريم سوروكين الأمريكي الجنسية الروسي الأصل. في هذا الكتاب المرجع والذي يتكون من أربعة أجزاء متكاملة، عنى سوروكين بالتمييز الدقيق بين الحضارة والثقافة. وهو جريا على التفرقة التقليدية بينهما يقرر أن الحضارة كمفهوم تركز أساسا على الأدوات والمنتجات المادية، في حين أن الثقافة تعنى أساسا بالقيم والجوانب المعنوية. ومن ناحية أخرى يمكن القول - كما ذهب إلى ذلك فليسوف التاريخ أرنولد توينبي في كتابه «دراسة التاريخ» - إن الحضارات العالمية محدودة في حين أن الثقافات تتعدد إلى مالا نهاية. ومن هنا يمكن الحديث عن الحضارة اليونانية والحضارة الغربية والحضارة المصرية القديمة، والحضارة العربية الإسلامية، والحضارة الصينية، باعتبارها أبرز الحضارات، في حين أنه يمكن القول إنه تندرج تحت كل حضارة من هذه الحضارات ثقافات شتى. فالحضارة الغربية مثلا تضم بين جنباتها ثقافات متعددة، كالثقافة الفرنسية والثقافة الإيطالية والثقافة الألمانية. وهذه الثقافات وإن كانت تنهض على مجموعة من الأسس الجوهرية التي تكون مفردات رؤية العالم الغربية، إلا أنها - كثقافات - تتمايز كل منها عن الأخرى، على أساس التاريخ الاجتماعي الفريد لكل بلد. وتصدق هذه الملاحظة على الحضارة العربية الإسلامية التي تنهض على «رؤية محددة للعالم»، غير أن هذا لاينفي أن هناك ثقافات متعددة في أقطار مختلفة، إن كانت تتبنى بشكل عام رؤية العالم العربية الإسلامية، إلا أنها تتمايز عن بعضها البعض حسب فرادة التاريخ الاجتماعي لكل قطر.

التعريفات المختلفة للحضارة :

وبغض النظر عن مناسبة طرح هذا الموضوع النظري في مؤتمر عالمي عام أولاً، فإن تحديد التعريفات المختلفة للحضارة مسألة أساسية، إن كنا نريد حقا أن نمارس عملية رشيدة لحوار الحضارات.

وقد قام بجهد إبداعي في هذا المجال أستاذ من كازاخستان دعاه مركز الدراسات الآسيوية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية، للمحاضرة في موضوع حوار «الحضارات في العالم الحديث» وهو عبد الملك نفسانيايف. وكان المفروض أن أشاركه نفس الجلسة وأعرض لمفهومي عن حوار الحضارات، غير أن الظروف لم تسمح له بالحضور إلى القاهرة، ولكنه أرسل نصا مكتوبا زاخرا بالأفكار العميقة في الموضوع.

وقد استطاع هذا الباحث القدير أن يعرض لسبعة معان تتردد عادة في كتابات الباحثين وهم يستخدمون المفهوم كما يلي:

١. المعنى الأول للحضارة هي النظرة للمجتمع بكل مكوناته التي تكفل له البقاء. ويبتغي أن يلاحظ أنه في أي دراسة لمجتمع محدد، فإن المجتمع المركب عادة ما يتضمن أنساقا فرعية سياسية واقتصادية وثقافية واجتماعية.

٢. تلعب «المدينة» دورا مهما في السياق الحضاري لأنها على عكس المجتمع البسيط التكوين تتسم بتقسيم متقدم للعمل، وبتشكيل محدد للسلطة السياسية، وبعلاقات عسكرية بين المدن ـ الدول.

٣. عادة ما ترتبط الحضارة في الوقت الراهن بالبناء الاجتماعي الحديث السائد في الدول المتقدمة التي حققت مستوى مرتفعا من التنمية التكنولوجية، مصحوبة بشبكة واسعة من المؤسسات المدنية والسياسية والاجتماعية والقانونية، والتي تمد المجتمع بمعدلات ثابتة من التنمية.

ويتم في هذا السياق تجاهل الحضارات التاريخية التي لم تنبع من الغرب، والتي لا علاقة لها بالزمن الحاضر.

٤ . إن الحضارة هي المجتمع الإنساني المنظم جيداً والذي يمد الشخصية بالحقوق الأساسية ، بما يتضمنه ذلك من حق الملكية وحرية الضمير وحرية اعتناق الأديان ، وقد اشتقت عبارة السلوك الحضاري من هذا المعنى من معاني الحضارة .

٥ . عادة ما يتضمن معنى الحضارة فكرة محصلة النشاط الإنساني ، الذي تشكله المكونات المادية والتكنولوجية والاقتصادية للحياة العامة والمؤسسات الاجتماعية . وأحيانا ما تختزل العوامل المادية إلى مؤشر واحد يلعب دوراً حاسما في المجتمع ، مثل ، عصر البرونز ، أو الحديد ، أو تربية الماشية ، أو الزراعة ، أو الصناعة .

٦ . الحضارة في أحد معانيها هي المظهر الكيفي للمجتمعات الواسعة ، التي تجلت في التاريخ العالمي ، أو التي مازالت موجودة حتى الآن . وعادة ما يشار في هذا الصدد إلى المسيحية الغربية والمسيحية الشرقية ، والحضارة الإسلامية ، والهندية ، والبوذية .

وقد أدت هذه الاستعمالات لمفهوم الحضارة إلى ظهور العلم المقارن ، وخصوصا المقارنة بين المجتمع الغربي والشرقي ، وكذلك المقارنة بين الأنساق الدينية والثقافية لمختلف الشعوب .

٧ . تستخدم الحضارة أخيرا باعتبارها تمثل قيما اجتماعية وثقافية عامة تنهض على أساس قيم عالمية تعبر عنها الأديان العالمية والأنساق الأخلاقية والقانونية والفنية .

في ضوء ذلك كله نشأت في العلم الاجتماعي «نظرية عن الحضارة» يسودها تياران أساسيان : الأول يركز على الجوانب المادية في المجتمع مثل إنتاج السلع ، والاقتصاد ، والثاني يعتمد على المناهج الإنسانية في البحث ، ويركز على تنوع الغرب الحديث ، فيما يتعلق بالجوانب الاجتماعية والثقافية . ومن هنا يهتم هذا التيار بالأديان واللغات والآداب والفلسفة والتاريخ .

وفي تقديرنا أن التفرقة القديمة بين الحضارة باعتبارها تركز على الجوانب المادية في المجتمع، والثقافة بحسبانها تركز على الجوانب المعنوية تسقط في الواقع في إطار هذا المفهوم الواسع للحضارة.

المثقفون وحوار الحضارات:

وإذا كنا اهتممنا بأهم الإشكاليات المعرفية في حوار الحضارات وهي إشكالية تعريف الحضارة والتفرقة بينها وبين الثقافة، فإنه - في مجال تنفيذ حوار الحضارات - يثار سؤال مهم: هل يمثل المثقفون الحوار بين الحضارات، وإلى أي مدى يجب أن تكون الثقافة الشعبية جزءا من الحوار؟

والواقع أن هذا السؤال بالغ الأهمية. ذلك لأن المثقفين عادة ما يهتمون بما يطلق عليه «الثقافة العالمة»، ويتجاهلون إلى حد كبير الثقافة الشعبية. وقد أثبتت دراسات التحليل الثقافي الحديثة الأهمية الكبرى للثقافة الشعبية، وتأثيرها الحاسم في تشكيل الوعي الاجتماعي، وفي صناعة العقل الشعبي.

ومن هنا يمكن القول إنه لا ينبغي أن يقتصر الحوار بين الحضارات على المثقفين، بل لابد أن يشارك فيه ممثلون للثقافات الشعبية بمختلف تياراتها. ذلك أننا نعرف جميعا أنه في عدد من المجتمعات المعاصرة تسود ظاهرة «الانفصام الثقافي» ونعني الفجوة المعرفية والفكرية بين النخبة والجماهير، ناهيك عن الاختلافات العميقة في الحساسية الفنية والأذواق والاتجاهات الجمالية.

ومن هنا لن يكتمل الحوار بين الحضارات في رأينا بدون تضمينه الثقافة الشعبية.

وإذا ثار سؤال آخر: هل الاتصال ما بين الحضارات أمر مرغوب فيه وما هي حدوده، فإن الإجابة لدينا، أنه ما من شك - إذا وضعنا في الاعتبار الصراع الحاد على جبهة المجتمع العالمي، بين الدول والملل والأعراق والأقليات - فإن الحوار بين

الحضارات أضحى عملية ضرورية، تهدف في المقام الأول إلى التعريف بالذوات الحضارية، والتعرف على الآخر المختلف حضاريا، من خلال عملية مدروسة لإسقاط الصور النمطية الجامدة سواء عن الذات أو عن الآخر.

وفي هذا المجال ليس هناك حدود لحوار الحضارات، ذلك أن الأمل هو التوصل في النهاية إلى الاتفاق على صياغة مجموعة متناسقة من القيم العالمية التي تأخذ في اعتبارها التنوع الإنساني الخلاق، في الوقت الذي تسعى فيه إلى التركيز على القواسم المشتركة بين حضارات العالم جميعًا.

ومما لا شك فيه أن الثورة الاتصالية الكبرى التي يتعمق مجراها منذ عقود، أدت إلى توسيع نطاق الاتصال الإنساني بغير حدود. بحيث يمكن القول إنها تمثل في الواقع البنية التحتية التي ستساعد في النهاية على وضع حضارة عالمية تقوم بدورها في تقليل المسافات بين البشر، وتعمل على تعميق التفاعل الإنساني.

(٤)
نحو سياسة ثقافية عالمية

إذا كان الحوار الفكري الذي دار بين الفلاسفة والمؤرخين والعلماء الاجتماعيين قد دار طوال عقد التسعينيات حول حوار الحضارات وأهميته القصوى ونحن على مشارف الألفية الثالثة، فإننا يمكن أن نسجل لحظتين فارقتين في مسار هذا الحوار. اللحظة الأولى هي التي برزت فيها الفكرة المضادة التي أذاعها عالم السياسة الأمريكي صمويل هنتنجتون، وهي التي مفادها إننا سنشهد ليس حوارًا بين الحضارات، ولكن على العكس صراعًا حادًا بينها، وخصوصًا بين الحضارة الغربية وحضارات أخرى قديمة كانت أو متجددة، ربما كان على رأسها الحضارة الإسلامية. وهكذا ركزت هذه الفكرة المضادة التي أثارت جدلاً شديدًا على المستوى العالمي، ليس على التعاون الثقافي بين الأمم في

عصر العولمة، ولكن على ما أطلق عليه «الحروب الثقافية» التي ستسم بميسمها القرن الحادي والعشرين، لتحل محل الحروب العسكرية والحروب السياسية والاقتصادية .

ولا نريد أن نقف طويلاً أمام الأسباب التي دعت هنتنجتون إلى صياغة نظريته، وإن كان يمكن القول إنها تعبر في الواقع عن شعور ذائع بين بعض المفكرين الغربيين - وربما كان ذلك بطريقة لا شعورية أحيانا - بأن الحضارة الغربية قد وصلت إلى منتهاها، بالمعنى التاريخي للكلمة، وأنها ستدخل في مرحلة التدهور. ومن هنا فإن نظرية هنتنجتون وربما أيضا نظرية فوكوياما المفكر الأمريكي الياباني الأصل عن «نهاية التاريخ»، لم تكونا سوى آلية دفاعية عن الحضارة الغربية المنهارة، الأولى تركز على سمو الحضارة الغربية على غيرها من الحضارات وعلى انتصارها التمي في الحرب الثقافية، والثانية تؤكد أن الرأسمالية التي هي العلامة البارزة للحضارة الغربية في القرن العشرين، انتصرت على غيرها من الإيدلوجيات المنافسة وأبرزها الماركسية، وأنها ستكون هي دين الإنسانية إلى أبد الآبدين، بشعاراتها البراقة عن حرية السوق وتحرير التجارة .

غير أن اللحظة الفارقه الثانية، هي بلا شك مبادرة الرئيس محمد خاتمي رئيس الجمهورية الإسلامية الإيرانية التي أطلقها في خطابه التاريخي أمام الجمعية العامة للأمم المتحدة عام ١٩٩٩م، والتي دعا فيها لتحويل حوار الحضارات من مجرد فكرة يتداولها الفلاسفة والمؤرخين والعلماء الاجتماعيين، إلى سياسة ثقافية عالمية ، تتبناها الأمم المتحدة .

ومما لا شك فيه أن هذه المبادرة الإيرانية الجسورة جاءت في توقيت مناسب على الصعيد الدولي، لأنها قطعت الطريق فعلاً على موجة العنصرية الغربية الجديدة، والتي رفعت شعارات صراع الحضارات والحروب الثقافية من جانب، ولأنها توافقت مع مزاج عالمي سائد يستنكر الإرهاب والعنف في العلاقات بين الدول والشعوب، وخصوصًا

بعد الصدمة التي أصابت العالم من وقائع حروب البوسنة والهرسك، بكل البشاعات التي دارت فيها، والتي مارسها العنصريون الجدد تحت شعار التطهر العرقي .

ولعل هذا هو الذي يفسر أن مبادرة إيران التي وصفت دائمًا بأنها دولة تمثل إيدلوجية إسلامية متطرفة، وتمارس الإرهاب سواء بشكل مباشر أو غير مباشر، قد لاقت في الجمعية العامة قبولاً منقطع النظير، بحيث تمت الموافقة على المبادرة بالإجماع، وصدر قرار لا سابقة له بان يكون عام ٢٠٠١م هو عام حوار الحضارات، حيث تنشط الدول والمنتديات الثقافية الرسمية والأهلية لعقد مؤتمرات وندوات على مستوى العالم لمناقشة حوار الحضارات، و إبراز السبل الفعالة الكفيلة بتنفيذه

عناصر الخطاب الإيراني :

ما الذي قاله الرئيس محمد خاتمي في خطابه أمام الجمعية العامة للأمم المتحدة؟ هذا سؤال مهم، لابد من الإجابة عليه لأنها تكشف عن المنطلقات التي صدر عنها الخطاب، فيما يتعلق بعملية الحوار بين الحضارات، والاتجاهات التي ينبغي أن تحكمها، والوظائف التي يراد لها أن تقوم بها لتحقيق السلام بين الدول .

وتحت أيدينا النص الرسمي للخطاب والذي نشرته الجمهورية الإسلامية الإيرانية على موقعها في شبكة الإنترنت باللغة الإنجليزية .

وإذا حللنا الخطاب لاكتشفنا أنه يبدأ بعبارة عامة كنوع من التمهيد، ليتحدث عن سعي الإنسان منذ البداية إلى الخلاص من معاناته في الحياة، وجهده الدؤوب للتحرر من الحرمان والشقاء والقهر الذي مارسته على البشر نساء وأطفالا وشبابًا وشيوخًا قوى حاكمة مسيطرة، يقودها حكام مستبدين افتقروا إلى التعاطف الحقيقي مع شعوبهم .

وهكذا يمكن القول بشكل عام إن الذي حكم مسيرة التاريخ الإنساني منذ البداية حتى الآن هو السعي إلى تحقيق الحكم الرشيد الذي ينهض على أساس القيم الأخلاقية

الفاضلة. وإذا كان الإنسان قد ركز على الحرية من ناحية والعدل من ناحية أخرى، فإن الممارسة التاريخية تشير إلى أنه أحيانا كان يضحي بالعدل في سبيل الحرية، وأحيانا أخرى كان يضحي بالحرية في سبيل العدل. ولم تظهر المعرفة الأصيلة إلا منذ قرون قليلة بحسبانها مصدراً للقوة، بدلاً من أن تكون أداة للهيمنة. غير أن المعرفة نفسها أصبحت من بعد، أداة في أيدي القوى التي سعت إلى أن تهيمن على الآخرين، بدلا من أن تكون وسيلة لخلاص الإنسانية من عذاباتها المتنوعة .

وبالرغم من أن التقدم الذي أحرزته الإنسانية في ميادين متعددة، إلا أن الصورة قد شابتها ظلال متعددة، لعل أبرزها في العصر الحديث الحرب العالمية الأولى والحرب العالمية الثانية التي أدت إلى خراب غير مسبوق وتضحيات إنسانية جسيمة .

وبالرغم من نشأة الأمم المتحدة وممارستها لدورها الذي نص عليه الميثاق، إلا أن السلام الحقيقي المبني على العدل مازال أملا بعيد المنال في مواضع شتى من العالم. ولعل ما يكشف عن ذلك بوضوح وجلاء الموقف المتردي في العالم الثالث حيث تسود الأمية وتتفشى الأمراض، و يشيع الفقر والتخلف. وليست هذه الأوضاع نتيجة لازمة للممارسات غير الديموقراطية لأنظمة الحكم السياسية الوطنية فقط، بل هناك قوى خارجية تسند بعض هذه النظم تحقيقًا لمصالحها الاستراتيجية .

وبالرغم من هذه الصورة القاتمة ، إلا أنه هناك إشراقات في التاريخ الإنساني المعاصر، لعل أهمها المعارك النضالية البطولية ضد الاستعمار التي قادتها شعوب العالم الثالث وأدت إلى استقلالها. كما أنه يمكن القول إن سقوط العالم الثنائي القطبية في العقد الأخير من القرن العشرين، وتجديد الخطاب حول التنوع الإنساني الخلاق والتركيز على الهوية على الصعيد الدولي للدول التي تسعى إلى تحقيق المساواة بين البشر، يعد من الإنجازات البارزة .

وليس هناك شك في أن هيمنة العالم الأحادي القطبية الذي تهيمن عليه قوة كبرى مفردة ليس سوى وهم باطل، يكشف عن عجز من يتبنونه عن فهم منطق التاريخ .

ويشير خاتمي بذكاء في هذا الموضع إلى أنه واثق بأن الشعب الأمريكي لن يسمح لمجموعة من السياسيين الذين يتحدثون باسمه، أن يستغلوا كل إمكانياته وقدراته لتحقيق هذا الحلم لسيطرة الولايات المتحدة الأمريكية على العالم .

وبعد هذه المقدمات قدم الرئيس الإيراني نفسه في موضع آخر من الخطاب على أنه رجل يمثل الشرق، والذي هو أصل حضارات مبهرة ومهد الأديان بكل تراثها الخصب الذي تكشف عنه تعاليم إبراهيم وموسى والمسيح ومحمد عليه السلام، بالإضافة إلى انه يمثل إيران بكل تاريخها الحضاري. وهو يشير إلى تاريخ الجمهورية الإسلامية الإيرانية بعد الثورة بكونها كانت ثورة العقل ضد القهر في مرحلة هدم أبنية القمع القديمة، ولكنها اليوم لابد لها ان تصطنع الحوار والعقل وسيلة وهي في مرحلة البناء. ومن هنا دعوتها إلى حوار بين الحضارات وليس صراعًا بينها. ويقرر خاتمي « أنني أعلن من على منبر الأمم المتحدة أن الإنسانية بالرغم من كل الكوارث والصعوبات، تسير قدما تجاة التحرر والحرية» .

وينتقل خاتمي إلى تأملات تتعلق بفلسفة التاريخ، ويقرر أنه بالرغم من تفاوت الآراء حول القوى الفاعلة في التاريخ بين هؤلاء الذين يؤمنون بمنطق الدورات التاريخية، أو هؤلاء الذين يرون التاريخ يسير بالدفع الذاتي وبدون تخطيط مسبق، وأولئك الذي يركزون على الأهمية الحاسمة لأنماط الانتاج، فأنه يمكن القول إن ينابيع الإيمان المتجددة في قدرة الإنسان على التحرر من كافة القيود المعوقة لحركته، هي القادرة على القضاء على الحتمية التاريخية التي ينادي بها البعض بصور شتى وأنماط متعددة، لأن تاريخ الإنسانية هو تاريخ السعي إلى الحرية .

وبعد ذلك انتقل الرئيس خاتمي ليقدم اقتراحًا محددًا باسم الجمهورية الإسلامية الإيرانية لكي تعد الأمم المتحدة عام ٢٠٠١م عام حوار الحضارات، أملاً في أن يحقق السلام العالمي والحرية لكل الشعوب.

وقرر أن الإنسانية وهي على مشارف الألفية الثالثة تستطيع أن تبني على الإنجازات السابقة التي تمت في القرن العشرين، فيما يتعلق بأهمية الحوار ورفض استخدام القوة لحل المنازعات، والاعتماد عوضا عن ذلك على قيم التعاون في المجالات الثقافية والاقتصادية والسياسية، وتدعيم أسس الحرية والعدل وحقوق الإنسان. وفي تقديره أن تنمية السلوك الحضاري سواء على الصعيد القومي أو العالمي يتوقف على ممارسة حوار بين المجتمعات والحضارات التي تتبنى رؤى متعددة للعالم، وتنطلق من منابع فكرية متنوعة. وانتهى بمقولة: إننا لو نجحنا في مأسسة لحوار الحضارات، فإننا سنترك تراثا بالغ القمة لأجيالنا التالية.

ولم ينس خاتمي في نهاية خطابه أن يدين الصهيونية ويؤكد على الحقوق التاريخية للشعب الفلسطيني.

وفي النهاية أشار إلى الأهمية القصوى لتحقيق السلام ليس بين الشعوب فقط، ولكن بين الإنسان والطبيعة، حفاظًا على البيئة العالمية وصونًا للتراث الطبيعي للإنسانية.

هكذا تكلم الرئيس محمد خاتمي في مبادرته التاريخية التي قدمها باسم الجمهورية الإسلامية الإيرانية. ولكن يبقى السؤال: ما هي الأسس الفلسفية التي سينهض على أسسها حوار الحضارات؟ هذه هي المشكلة التي تصدى لها خاتمي في خطابه الذي ألقاه في باريس في ٢٩ أكتوبر ١٩٩٩م أمام هيئة اليونسكو.

وهكذا انتقلت مسألة حوار الحضارات من النقاش الفكري ليصبح سياسة ثقافية عالمية.

(٥)
الأسس الفلسفية لحوار الحضارات

لم يقنع الرئيس محمد خاتمي رئيس الجمهورية الإسلامية الإيرانية بخطابه الذي تضمن مبادرته الجسور لاعتبار عام ٢٠٠١م عام حوار الحضارات. لأنه أدرك أن الطرح العام الذي قدمه بما فيه من إشارات تاريخية موجزة ، ودعوة للحوار باعتباره الوسيلة المثلي لتحقيق الحرية والسلام لمختلف شعوب العالم، لا يغني في مجال تطبيق هذه الدعوة . إذ لابد من تحديد الأسس الفلسفية للحوار و أهدافه وغاياته التي يسعى إلى تحقيقها .

وقد حاول خاتمي أن يفي بهذه المطالب جميعا في خطاب هام له ألقاه في ٢٩ أكتوبر أمام هيئة اليونسكو . بعنوان «حوار الحضارات والثقافات» (نص الخطاب منشور باللغة العربية في مجلة «شؤون الأوسط» التي تصدر في بيروت) وهو يبادر في صدد خطابه بالتحذير من الإغراق في التفاؤل بصدد النتائج التي يمكن أن تتحصل من حوار الحضارات من ناحية ، أو الضياع في مجال التشاؤم نظرًا للوضع الدولي الراهن بكل تعقيداته، على الصعد السياسية والاقتصادية والثقافية والذي قد لا يتيح أي فرصة للحوار أن يكون فعالاً ومنتجًا .

ومن هنا لابد من دراسة وتحليل الصعوبات التي تعترض طريق الحوار .

وهو ينطلق من حقيقة أن الدعوة لحوار الحضارات لقيت من الحكومات والمثقفين وعامة الناس استجابة إيجابية ثورية وخصوصًا في الجمعية العامة للأمم المتحدة. وإن كان هذا في حد ذاته مسألة بالغة الأهمية ، إلا أنه ينبغي التساؤل عن أسباب هذه الاستجابة الإيجابية .

يقرر خاتمي أن مقولة «حوار الثقافات والحضارات» يمكن تفسيرها والحديث عنها بأشكال مختلفة وفي مستويات متعددة. ويستلزم ذلك التطرق إلى مجالات فلسفية وتاريخية ومحاولة تفكيك عديد من نظريات المفكرين المتعددة.

ويضيف خاتمي أن الحوار يحمل في طيا ته معنى حقيقيا وآخر مجازيا. والدعوة إلى الحوار تشمل كلا المعنيين، «أي أن تنظيم اجتماعات خاصة بالمناقشة وتبادل الرأي حول القضايا المختلفة هو واحدة من مصاديق الحوار، كما أن المساعي والجهود الثقافية والفنية والعلمية والأدبية كافة تمثل بدورها مصاديق أخرى للحوار بالمعنى المجازي للكلمة».

وحوار الثقافات والحضارات - في رأي خاتمي - يجمع ظاهراً في طيا ته خصائص متضادة وأحيانا متناقضة. فعمره من ناحية هو عمر الحضارة والثقافة البشرية، وهو من ناحية أخرى أمر جديد. ويبدو مصداق رأي خاتمي فيما ذكرناه من قبل في دراستنا «حوار الحضارات في عالم متغير» التي كتبت عام ١٩٩٢م ونشرت في كتابنا «الوعي التاريخي والثورة الكونية» (انظر الطبعة الثانية عام ١٩٦٦م، الناشر: مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية)» اتخذ الحوار بين الحضارات، وهو تقليد قديم في أزمنة السلم وأوقات الحرب، شكلا محددا بعد الحرب العالمية الثانية تحت رعاية اليونسكو وبعض المنظمات الدولية والإقليمية الأخرى، ولقد تأثر هذا الحوار في الفترة الممتدة بين عامي ١٩٤٩، ١٩٨٩م بالمناخ الثقافي والاقتصادي الاجتماعي، والسياسي الذي كان سائداً في الأربعين عاما الماضية. وقد كان حوارا في نظام دولي ثنائي القطبية بكل ما يتضمنه ذلك من معان. أما بعد الأحداث الهائلة التي تسارعت منذ عام ٩٨٩م الذي كان نقطة تحول في العقد الاخير من القرن العشرين، فستتغير ظروف الحوار بين الحضارات وتطبيقاته بصورة جذرية في ظل «ما بعد الحداثة» كأسلوب جديد في التفكير، وتعميق الكونية، وانتشار العلاقات المتعددة الأطراف، وأبرزها التكتلات الأقليمية وإحياء القومية.

هذا عن الأصل القديم لحوار الحضارات، أما عن مقولة خاتمي الثانية من أن الحوار أيضًا بالإضافة إلى ذلك أمر جديد، فمعناه أن الحوار في الوقت الراهن في عصر العولمة، أصبح يثير مشكلات وقضايا لم تطرح من قبل .

ويوفق خاتمي تماما حين يؤكد على أن أي ثقافة و حضارة كبرى لم تتبلور في ظروف منعزلة، أو بصورة أحادية منفصلة عن الآخرين . وتكمن في هذه العبارة الموجزة حقائق تاريخية بالغة الأهمية . فالحضارة اليونانية - على سبيل المثال - التي أكدت النظريات الغربية التي تأثرت تأثرًا شديدًا بالمركزية الأوروبية (التي ترى أن أوروبا هي الأصل الأول لكل النتاج الثقافي الحديث والمعاصر) أنها نشأت مكتملة بذاتها، ولم تتأثر بأي حضارات أخرى سابقة، هذا التأكيد تكذبه الوقائع التاريخية، التي كشف عنها بجلاء وعمق فكري نادر المؤلف الأمريكي مارتن بر نال . فقد كان كتابه الشهير «أثينا السوداء : في الأصول المصرية والأفريقية للحضارة اليونانية» صفعة قوية لهذا المنحى الأيدلوجي المتهافت في سرد المسيرة الثقافية للإنسانية . (ترجم هذا الكتاب إلى اللغة العربية، ونشر في المشروع القومي للترجمة، بالمجلس الأعلى للثقافة) لقد اثبت برنال - وفق تحليل دقيق للمعتقدات الدينية والأدب والأساطير وطرز العمارة - أن اليونانيين الأول اقتبسوا كثيرًا من تراث الحضارات الفرعونية القديمة بالإضافة إلى تراث الحضارات التي ازدهرت في المشرق .

ويمكن من ناحية أخرى - إذا أردنا تحليل شجرة الأنساب الفكرية للحضارة الغربية الحديثة - أن نؤكد أنها نهلت بعمق من الحضارة الإسلامية وخصوصا في مرحلة ازدهارها، والتي تفوقت فيها في مجالات العلم والطب والفلسفة والقانون . وكانت الأندلس - في مرحلة تاريخية محددة - هي الجسر الذي ربط بين الحضارة الإسلامية المستقرة والحضارة الغربية البازغة والصاعدة . وهناك دراسات تاريخية موثقة تكشف عن البعثات التي أرسلها الأوروبيون للأندلس لتعلم اللغة العربية، وترجمة عيون الفكر العربي الإسلامي إلى اللاتينية .

في ضوء ذلك كله ، يبدو الخطاب العربي المعاصر الذي ينظر - في بعض أنماطه الرجعية - للحضارة الغربية باعتبارها حضارة مادية لا يجوز الاقتباس من أفكارها ، خطابًا مضادًا لعملية حوار الحضارات التي دارت على مدار التاريخ . ومن ناحية أخرى فالنظر إلى الحضارة الغربية بحسبانها كتلة واحدة صماء ، تعجز عن التفرقة الواجبة بين تياراتها المتعددة المتنوعة .

ومن هنا ينفذ خاتمي إلى صلب مشكلة التطور الحضاري ، حين يقرر أن ذلك الجزء من الثقافات والحضارات التي تمتلك «القدرة على التبادل» والخطاب «والاستماع» فقط هو القادر على الاستمرار في الحياة . ويضيف أن الحوار بين الثقافات والحضارات لا يقوم «بالخطاب» والقول فحسب ، بل يستلزم بالضرورة الاستماع أيضا . والاستماع - فيما يرى - فضيلة يجب أن تكتسب وهذه الفضيلة لا تكتسب بسهولة .

ويفسر ذلك بقوله : «لأن الحصول عليها يتطلب من الإنسان قيامه بنوع من التربية الأخلاقية والتهذيب النفسي والتعليم العقلي . إن الاستماع يختلف عن السكوت . فالاستماع ليس عملاً انفعاليا محضا ، بل إنه نشاط معين ، نشاط من شأنه أن يجعل السمع ينفتح على الآفاق» .

وفي تقديرنا أن خاتمي قد حلق بهذه العبارة في ذروة من ذرى التأمل الفلسفي العميق عن حوار الحضارات . ذلك أن الحضارة التي تظن أنها مكتفية بذاتها ، ولا تستمع إلى الحضارات الأخرى ، بمعنى لا تتعلم منها ، ولا تقتبس الصالح من أفكارها و إبداعاتها ، ولا تتأثر برؤيتها للعالم ، حضارات مقضي عليها بالجمود والفناء . ونحن نعلم سلفًا أن هناك تيارات إيدلوجية تعمل داخل كل حضارة ، وتقاوم عملية الاستماع لحضارات أخرى ، غير أن هناك تيارات فكرية مستنيرة لا تتردد أبدًا أمام ضرورة الاستفادة من المنجزات الحضارية - بالمعنى الواسع للكلمة - للآخرين .

ويحضرني بهذا الصدد تجربة اليابان بعد هزيمتها في الحرب العالمية الثانية ووقوعها تحت هيمنة التأثير الأمريكي في كثير من مناحي حياتها . ومن الأمثلة على ذلك إدراك القادة اليابانيين أن اليابان متخلفة تماما في مجال علم الإدارة الحديث . وهذا العلم بالذات فيه إنجازات أمريكية متعددة ، لدرجة أنه يمكن اعتباره علمًا أمريكيًا بالكامل ، بحكم تعدد العقول الفذة التي صاغت نظريات الإدارة الحديثة ، بالإضافة إلى الإنجازات الاقتصادية والتكنولوجية الباهرة ، التي جعلت الاقتصاد الأمريكي في مقدمة اقتصاديات العالم .

ولم يتوانى القادة اليابانيون في افتتاح مركز تدريبي وبحثي أمريكي في طوكيو لتعليم الأجيال الجديدة من رجال الاقتصاد الياباني فنون وأساليب الإدارة الحديثة على الطريقة الأمريكية . واستمر هذا المركز سنوات طويلة يؤدي دوره في تدريب أجيال متعددة من اليابانيين . ثم دار التاريخ دورته ، ونهضت اليابان كالعملاق ، وتحققت «المعجزة اليابانية» التي قامت على أساس اقتباس التكنولوجيا الغربية ، ثم توطين التكنولوجيا اليابانية ، ومن ثم العبور إلى إبداعات تكنولوجية يابانية خالصة . وبالإضافة إلى ذلك استطاع اليابانيون ابتداع نظرة يابانية في الإدارة أثبتت نجاعتها وفاعليتها الفائقة . ويشهد على ذلك الغزو المنظم للشركات اليابانية للسوق الأمريكية وتفوق نظم الإدارة اليابانية على نظم الإدارة الأمريكية الشهيرة .

وفي ضوء هذه التطورات العميقة ، كان من مفارقات التاريخ أن يتحول المركز الأمريكي في طوكيو الذي أسس لكي يقوم بتدريب اليابانيين على طرق الإدارة الحديثة ، ليتحول إلى مركز لتدريب الأمريكيين على طرق الإدارة اليابانية المستحدثة !

ما الذي نستطيع أن نستخلصه من هذا المثل الواقعي ؟ أهم ما يمكن استخلاصه أن الحضارات الحية هي التي تتحلى - إذا استخدمنا عبارات خاتمي - بفضيلة «الاستماع» إلى الحضارات الأخرى ، بمعنى فضيلة اقتباس الأفضل بدون إحساس بعقدة النقص التي

كثيراً ما تشيع لدى تيارات فكرية رجعية في بلاد الجنوب، ويجعلها تعمد إلى أن تنغلق على نفسها، لاجترار الأمجاد الحضارات الماضية، بدون قدرة حقيقية على التفاعل الإيجابي الخلاق مع حقائق العالم المعاصر.

غير أن فضيلة «الاستماع الحضاري» تقتضي - كما قال خاتمي بحق - ممارسة نوع من التربية الأخلاقية التي تجعل الاعتراف بالآخر وإنجازاته قيمة أساسية تحكم سلوك الإنسان، بالإضافة إلى التهذيب النفسي الذي يجعل الإنسان يتحلى بالتواضع أمام إبداعه وإبداع الآخرين في الوقت نفسه، بالإضافة إلى التعلم العقلي الذي ينبغي أن ينطلق من مقولة الفيلسوف «ديكارت» الشهيرة: «العقل أكثر الأشياء توزعًا بين الناس».

(٦)
الحوار بين الأخلاق والسياسة

شغلت العلاقة بين الأخلاق والسياسة المفكرين والفلاسفة منذ قديم الزمن. ولعل المفكر الذي عالج الموضوع بصورة عميقة في العصر الحديث هو ماكيافلي في كتابه الشهير «الأمير». وفي هذا الكتاب صاغ ماكيافلي وصاياه، التي عدت ميثاقًا سياسيًا عمليًا يمكن أن يستهدي بمبادئه الساسة في مجال التحلل من القواعد الأخلاقية إذا دعتهم إلى ذلك الضرورات العملية، مما جعل عديداً من الباحثين يعدون ماكيافلي هو منظر الانتهازية السياسية!

ولقد كان لافتًا للنظر حقًا أن يتعرض الرئيس محمد خاتمي في خطابه أمام اليونسكو في أكتوبر ١٩٩٩م للعلاقة بين الأخلاق والسياسة، على أساس أن هناك بعداً أخلاقيًا في اقتراح «الحوار بين الحضارات».

كيف وضع خاتمي المشكلة؟ في رأيه أن تحقيق مشروع الحوار بين الحضارات يستلزم إجراء تحول أساسي في الأخلاق السياسية. ذلك أن هذا الحوار يستلزم التواضع

والوفاء بالعهد والمشاركة، باعتبار هذه القيم جميعًا من أهم اللوازم الأخلاقية لتحقيق الحوار في ميدان السياسة والعلاقات الدولية.

ويمكن القول إن هذه الصياغة أقرب ما تكون إلى المطالبة بمثاليات قد لا تتحقق في ميدان السياسة العملية، ولذلك استدرك خاتمي، لكي يقرر بوضوح ضرورة مقاومة محاولات الهيمنة التي تقدم عليها الدول العظمى بحكم قوتها العسكرية والاقتصادية والسياسية على الدول الأخرى المتوسطة والصغيرة. وهو يقرر هذا المعنى بلغة خطاب الثورة الإيرانية المتميزة بمفرداته حين يقرر «ينبغي على الدول التي كانت حتى الآن تحسب أن الغطرسة والاستكبار لغة مناسبة لتحقيق مصالحها الخاصة أن ترضخ للغة الحوار. وهذا بالطبع لا يمثل تغييراً في المصطلحات السياسية والاقتصادية، بل لابد من احداث تغيير في العنوان والمضمون».

ويحاول خاتمي في موضع آخر من خطابه أن يفرق تفرقه واضحة بين الحوار «بمعناه الدقيق وأمور أخرى تتشابه معه، مثل التأثير والتأثر والتبادل الثقافي والسيطرة الثقافية والحضارية».

وهو يقرر أن «التأثير والتأثر في مجال الحضارة والثقافة، وكذلك التبادل الثقافي والعلمي، يمكن أن يقوم على عوامل مختلفة منها الحرب. كأن يهيمن شكل واحد من أشكال الحضارة والثقافة على منافسيه وغرمائه من الأشكال الأخرى. وإن تتم هذه الهيمنة أحيانًا بالقهر والغلبة الواضحة والفاضحة، أو أن تتم الهيمنة، كما هو الحال في زماننا بواسطة الاتصالات التكنولوجية بينما يجرى «الحوار» ويتحقق في مقام وموقع نفسي وفلسفي وأخلاقي خاص. وعليه فإنه لا يمكن الدفاع عن «الحوار» استناداً إلى أي نوع من النظرة الكونية والاتكاء على أي نظام أخلاقي وسياسي وديني وفلسفي أيا كان، فمن أجل تحقيق «الحوار» نحن في حاجة إلى أحكام عامة وشاملة ومبدئية وأصولية والتي من دونها لا يمكن للحوار أن يتم بالمعنى الدقيق للكلمة. ويضيف خاتمي «أن البحث

حول مثل هذه الأحكام والسعي من أجل أن تجد لها مصداقية لدى الرأي العام العالمي تعد واحدة من أجل الواجبات المهمة الملقاة على عاتق منظمات مثل اليونسكو» .

الحوار والهيمنة :

ونريد أن نقف وقفة نقدية من هذه الفقرة المهمة التي وردت في خطاب الرئيس خاتمي أمام اليونسكو .

لقد نفذ خاتمي إلى قلب المشكلة الراهنة التي تواجه المجتمع العالمي ونحن في بداية القرن الحادي والعشرين وهي خطر الهيمنة التي تمارسها في المقام الأول الولايات المتحدة الأمريكية باعتبارها زعيمة النظام الأحادي القطبية الذي حل محل النظام الثنائي القطبية الذي ساد في القرن الحادي والعشرين ، والذي قام على أساس التوازن بين الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفيتي . ومنذ أن احتلت الولايات المتحدة الأمريكية صدارة المسرح السياسي العالمي وهي تمارس هيمنتها العسكرية والاقتصادية والسياسية والثقافية التي تبدو أساسًا في إصرارها على أن تكون هي «الشرطي العالمي» الذي يراقب المواقف السياسية ويصدر أحكامه بتوقيع جزاءات متنوعة على الدول المخالفة ، أو المارقة بالتعبير الأمريكي . وهذه الدولة العظمى التي تفرض الحصار على العراق وعلى دول أخرى بغير سند من القانون الدولي وفي تجاوز صارخ لمجلس الأمن ، تؤدي ممارساتها إلى منع قيام الحوار الحضاري في العالم .

ومن هنا فحوار الحضارات ـ كما قرر خاتمي بحق ـ ينبغي أن يركز على مواجهة الهيمنة بكل صورها وأشكالها ، وسواء انفردت بها الولايات المتحدة الأمريكية أو شاركتها في ذلك عدد من الدول الصناعية الغربية المتقدمة ، كما هو الحال في تحالفها ضد الدول النامية في إطار منظمة التجارة العالمية ، التي يزخر ميثاقها بمواد من شأنها أن تضر أبلغ الضرر بالدول النامية .

غير أن خاتمي أشار إلى محاولات بعض الدول الهيمنة بواسطة الثورة الاتصالية والتي تتمثل في البث التلفازي عن طريق الأقمار الصناعية وشبكة الإنترنت، تحتاج إلى وقفة نقدية . ذلك لأنها تعبير عن النزعة النقدية التي تمارسها دول الجنوب ضد مخاطر الثورة الاتصالية سواء على الاستقرار السياسي أو على الهوية الثقافية لهذه الدول.

غير أن المشكلة تبرز في دول الجنوب التي أدمنت التنديد بمخاطر الثورة الاتصالية أغلبها تسود فيها نظم سياسية تقوم على الاستبداد الصريح، والعدوان المنظم على الديمقراطية والتعددية واحترام حقوق الإنسان. ومن ثم فإن هجومها على «الهيمنة الاتصالية» التي تقوم بها الدول الكبرى لا يبدو موضوعيًا أو مبرراً. ذلك أنه يقع على عاتقها أولاً أن تنفض عن كاهلها أردية الشمولية والسلطوية التي تقيد شعوبها، وتمنعها من الانطلاق. ويبدو مصداق ذلك بالنسبة لحالة إيران نفسها.

فهناك صراع حاد بين المحافظين والإصلاحيين الذين يتزعمهم بجدارة الرئيس محمد خاتمي، والذي عانى هو وأنصاره من استبداد المحافظين وقهرهم ، والذي وصل إلى حد تنظيم حملة اغتيالات منظمة لأبرز المثقفين الإصلاحيين الذين ينادون بالتنوير والديمقراطية والانفتاح الثقافي على العالم، وتجاوز الشعارات الثورية المتشددة، والتي أدت إلى عزل إيران عن العالم حقبة طويلة من الزمان. وما الدعوة الجسور إلى حوار الحضارات التي أطلقها خاتمي من على منبر الجمعية العامة للأمم المتحدة، سوى محاولة شجاعة لفض أسوار العزلة عن إيران، والإعلان عن رغبتها الصادقة في حوار مع العالم، في ضوء الندية الكاملة، والثقة بالذات ، والحفاظ على المصالح المشتركة.

غير أنه مما يلفت النظر أن خاتمي قد التفت بذكاء إلى محاولات بعض الدول الكبرى فرض أنظمتها الثقافية والأخلاقية على الشعوب الأخرى، وتصوير هذه الأنظمة وكأنها تعبر عن قيم عالمية، في الوقت الذي تصدر فيه في الواقع عن رؤى أوروبية أو أمريكية، قد تتصادم بالفعل مع الخصوصيات الثقافية لحضارات أخرى.

ومن هنا دعوة خاتمي إلى ضرورة صياغة أحكام عامة وشاملة ومبدئية، بدونها لا يمكن للحوار أن يقوم، ويضع مسؤولية ذلك على عاتق منظمات مثل اليونسكو.

والواقع أن اليونسكو قامت منذ سنوات بجهد خلاق في مجال صياغة الإشكاليات المعرفية وتحديد المشكلات الواقعية التي ستجابه الإنسانية ونحن على مشارف الألفية الثالثة. وتتمثل هذه الجهود أساسًا في العمل الخلاق الذي قام به «جيروم بانديه» العالم الاجتماعي الفرنسي والذي يرأس وحدة بحوث المستقبليات في اليونسكو. فقد نظم منذ ثلاث سنوات ما أطلق عليه «حوارات القرن العشرين» والتي تمثلت في مؤتمر عالمي جمع فيه أخصب العقول الإنسانية في ميادين المعرفة العلمية والفلسفية والاجتماعية لتحديد الإشكاليات التي ستواجه الإنسانية في القرن الحادي والعشرين وطرق مواجهتها. وقد جمع خلاصة هذه الحوارات في كتاب مهم طبعته اليونسكو ونشرته العام الماضي بعنوان «مفاتيح القرن الحادي والعشرين» وهو مرجع أساسي لأي باحث أو مثقف معنى بصور المستقبل. كما أنه سبق له أن اشترك مع فرديديك مايور في تأليف كتاب مرجعي مهم عنوانه «عالم جديد» صدر عن اليونسكو بالفرنسية عام ١٩٩٩م. وهو يتضمن توثيقًا نادرًا يقوم على استخدام المؤشرات الكمية والكيفية لأبرز أهم المشكلات العالمية الاقتصادية والسياسية والثقافية.

وإذا أضفنا إلى ذلك أن جيروم بانديه كان فاعلاً في تنظيم مؤتمر عالمي عنوانه «أخلاق المستقبل» والذي انعقد في أمريكا اللاتينية وأعيدت فيه صياغة مشكلة الأخلاق بالكامل، حيث برزت ضرورة ملحة لإعداد ميثاق أخلاقي عالمي يحكم ميادين بكاملها من أول العلاقات الدولية حتى ميدان الهندسة الوراثية ومشاكل استنساخ البشر وغيرها، لأدركنا أن معنى ذلك أن اليونسكو تعمل بدأب لصياغة مجموعة من المبادئ والقيم يمكن أن تكون أساسًا راسخًا لحوار الحضارات كما يدعو إلى ذلك الرئيس خاتمي.

وليست صياغة مجموعة من المبادئ المتفق عليها هي المقدمة الوحيدة لحوار الحضارات، بل إن أحد شروطه ـ كما يقرر خاتمي ـ هو إشاعة التسامح الذي هو ضرورة

للتعاون المشترك بين الدول . ومن شأن ذلك القضاء على محاولة تهميش بعض الشعوب والأمم باصطناع تبريرات فلسفية أو سياسية أو اقتصادية . ذلك أن العالم الإنساني يجب أن يتبلور من خلال التعاون العظيم بين بني البشر .

والتعاون - في نظر خاتمي - لا ينبغي أن يقتصر على التعاون الاجتماعي والاقتصادي والسياسي ، ذلك أنه يجب تجاوز هذا الإطار والعمل على التقريب بين الأذهان . وهذا دور لا يمكن لغير كبار المفكرين أن يقوموا به ، من خلال شرح رؤى العالم في مختلف الحضارات لشعوبهم ، والعمل على صياغة رؤى للعالم تتسم بالانفتاح الثقافي ، والتي يمكن من خلال حوار الحضارات أن تتحقق لتكون دليلاً لسعي الإنسانية في مجال التقدم ونحن على مشارف الألفية الثالثة .

(٧)
حوار الحضارات في مواجهة ما بعد الحداثة !

لم يقنع الرئيس محمد خاتمي في خطابه أمام اليونسكو في باريس عام ١٩٩٩م بالدعوة إلى صياغة مجموعة مبادئ متفق عليها من شأنها أن تحدد أهداف الحوار وغاياته وموضوعاته ووسائل تحقيقه ، ولكنه في فقرة هامة تناول بالنقد الفلسفي العميق بعض الاتجاهات والنزعات التي سادت الفكر الغربي منذ عهد الثورة الفرنسية ، وكذلك بعض مسلمات الحداثة ، بل ولدهشتنا الشديدة تطرق إلى بعض دعوات ما بعد الحداثة مفندا إياها !

ومما يلفت النظر في خطاب عام لرئيس دولة إسلامية ، اهتمامه بإبراز الأسس الفلسفية لدعوة لحوار الحضارات ، وتحليله النقدي لأبرز الاتجاهات الفلسفية والاجتماعية المعاصرة وفي مقدمتها حركة ما بعد الحداثة ، التي يعجز كثير من المثقفين في العالم الثالث عن فهم منطق نشأتها ، والفروق الدقيقة بين مدارسها المختلفة ، ومصطلحاتها ومفاهيمها الغامضة !

ويقرر خاتمي في خطابه أن المبادئ والأحكام التي يدعو لها لتحكم مسيرة حوار الحضارات « تتناقض مع الأحكام الحتمية والجبرية للنهوضين التحصيليين من «دعاة النهضة الفرنسية» ومسلمات الحداثة من جهة، كما أنها لا علاقة لها بتشكيك ما بعد الحداثيين الذين لا حصر ولا عد لهم. من هنا فإن واحدة من واجبات المفكرين المؤيدين لنظرية حوار «الثقافات والحضارات» هي القيام بتنقيح الأسس الفلسفية، وتبيان المبادئ الفكرية لهذه النظرية بما ينقذها من الوقوع في حتمية العداء لأي نوع من أنواع التحري عن الحقيقة والبحث عنها، وكذلك من الوقوع في مهالك التشكيك غير المحدود لمفكري ما بعد الحداثة، الذين يفتقرون إلى حسّ المعاناة والآلام العظيمة لآلاف الناس المحرومين، فيعدون الدعوة لأي نوع من العدالة والكفاح ضد الظلم شكلا من أشكال الدعوات المتجاوزة للخطاب والحوار، وهو ما لا يمكن إيجاد التفسيرات الفلسفية له» .

الخطاب السياسي والنقد المعرفي :

نادرا ما يتطرق الزعماء السياسيون وقادة الدول لممارسة النقد المعرفي للتيارات الفلسفية السائدة ، مستندين في ذلك إلى فهم عميق لما وراء النظريات من زاوية الأسس الاجتماعية لنشأتها والوظائف التي يراد بها أن تقوم بها، والمصالح الإيديولوجية الصريحة أو المضمرة التي تدافع عنها سواء تم ذلك بصورة مباشرة أو غير مباشرة .

ولذلك نريد أن نقف هنا وقفة طويلة مع هذه الفقرة المهمة من خطاب خاتمي، والتي لا يمكن فهم الشفرات المتعددة المتضمنة فيها، بغير عملية تفكيك ترد الأفكار إلى أصولها، وتضيء في الوقت نفسه منطق النقد البصير الذي يوجهه صاحب الخطاب .

يتحدث خاتمي منتقدا فكرة الحتمية التي هي من الأسس الفلسفية البارزة للحداثة الغربية . وينبغي قبل أن نتطرق لسلامة النقد الذي يوجهه أن نحدد بإيجاز السمات

الأساسية لمشروع الحداثة الغربي، هذا المشروع الذي بدأ منذ عصر التنوير الأوربي والذي كان المحرك الأساسي للتقدم الغربي في العصر الحديث .

تتسم الحداثة الغربية بسمات عدة أولها الفردية . ذلك أن المجتمع البورجوازي الرأسمالي البازغ عمد إلى استخلاص الفرد من أسار المجتمع الإقطاعي الذي كان سائدا في أوربا ، والذي - بحكم هيمنة الكبار ملاك الأرض ونظام العبودية الذي كان يكرس هذه الهيمنة ، بما يتضمنه من التقييد الشديد لحركة الفرد اقتصاديا وسياسيا - كان يقضي في الواقع على ذاتية الأفراد ويمحو شخصياتهم . لذلك كان الهدف الأول - في سبيل تأسيس المجتمع الرأسمالي البازغ - هو استخلاص الفرد من شبكة الهيمنة الإقطاعية ، وإعطائه حرية العمل والتنقل .

وقد عكس هذه المعاني الشعار الشهير «دعه يعمل ، دعه يمرّ» ومعناه فلندع الأفراد يختارون العمل الذي يريدونه ، ولنعط لهم حرية التنقل من مكان لمكان ، وهي الحرية التي كانوا محرومين منها في ظل النظام الإقطاعي .

والسمة الثانية للحداثة الغربية هي العقلانية . والعقلانية تم التركيز عليها نظرا لإعلاء شأن العقل على حساب أنماط التفكير الخرافي وغير العلمي التي كانت سائدة من قبل . في إطار الحداثة تمت القطيعة بين سلطان النص الديني الذي كان يساء استخدامه من قبل الحكام ، لتدعيم سلطتهم السياسية التي كانوا يزعمون أنها مستمدة من الله سبحانه وتعالى مباشرة ، وبين العقل ، الذي أصبح هو محك الحكم على الأشياء .

ودخلت العقلانية في صميم نسيج الحداثة الغربي ، وأصبحت هي الأساس في عملية اتخاذ القرار السياسي والاقتصادي والثقافي . وقد تكفل عالم الاجتماع الألماني الشهير «ماكس فيبر» بالتنظير المتعمق لفكرة العقلانية ، وأصبح هو المرجع الأساسي في الموضوع .

وسمة ثالثة من سمات الحداثة الغربية وهي الاعتماد على العلم والتكنولوجيا لسد الاحتياجات الأساسية للبشر. وسمة رابعة تتمثل في تطبيق المنهج الوضعي في العلوم الاجتماعية، والذي يركز على أن العلم لايدرس إلا ما يمكن قياسه. وأخيرا هناك سمة خامسة من سمات الحداثة الغربية وهي تبني مفهوم خطى linear للتقدم الإنساني، بمعنى أن التاريخ يتقدم من مرحلة إلى مرحلة أخرى.

إذا كانت هذه هي السمات الرئيسية لمشروع الحداثة الغربي ، فإن حركة ما بعد الحداثة التي نشأت منذ حوالي ثلاثة عقود ، اتجهت إلى نقد كل الأسس التي قامت عليها على أساس أنها مرحلة تاريخية وصلت إلى منتهاها، ولم تحقق وعودها في تحقيق السعادة للبشر. بل على العكس أدت ـ بناء على المغالاة في تطبيق أسسها إلى أن أصبح القرن العشرين، الذي شهد تجليات الحداثة الغربية بشكل بارز ـ كما يقرر خاتمي في خطابه ـ «يمكن عده قرنا لا نظير له في تاريخ البشرية من حيث قساوة وكثافة الحروب وسفك الدماء وممارسة الظلم والاستغلال. . وكان في الواقع مثابة الحصيلة المشتركة لأفكار كبار فلاسفته وأعمال السياسيين الكبار فيه».

انتقدت حركة ما بعد الحداثة المغالاة في الفردية على حساب الصالح العام، مما أدى إلى تفكك المجتمعات، كما وجهت سهام النقد إلى العقلانية على أساس أن ممارسات الدول الصناعية المتقدمة كانت مضادة لها، ويكشف عن ذلك سباق التسلح الذي أهدرت فيه بلايين الدولارات على حساب التنمية البشرية في العالم. كما أن سوء استخدام العلم والتطبيقات المنحرفة للتكنولوجيا كانت من بين الانتقادات الرئيسية للحداثة. ونأتي أخيرا لفكرة الحتمية التاريخية في التقدم، والتي تبنتها الحداثة الغربية في ضوء الارتقاء الدائم للتاريخ الإنساني.

هنا يستند خاتمي بحق إلى أن فكرة الحتمية قد سقطت في التاريخ وفي المجتمع، وحتى في العلم، وذلك في ضوء نظريات فلسفة العلم الحديثة. ولذلك فالزعم بأن التاريخ الإنساني يتقدم بحتمية من مرحلة إلى أخرى لا تسندها الشواهد، والدليل على ذلك هو نشوب الحرب العالمية الأولى بكل الهمجية التي سادتها، والحرب العالمية الثانية التي شهدت لأول مرة في تاريخ البشرية إسقاط القنبلة الذرية على نجازاكي وهوروشيما في اليابان.

ويلفت النظر حقا في خطاب خاتمي نقده لما يسميه النزعة التشكيكية لأفكار حركة ما بعد الحداثة التي يفتقر أنصارها - كما يقول - إلى حس الآلام العظيمة لآلاف الناس المحرومين، فيعدون الدعوة لأي نوع من العدالة والكفاح ضد الظلم شكلا من أشكال الدعوات المتجاوزة للخطاب والحوار .

والواقع أن قراءة خاتمي لحركة ما بعد الحداثة تمثل في الواقع إحدى القراءات السائدة وخصوصا - ويا للمفارقة - لدى المفكرين الماركسيين، الذين يعدون ما بعد الحداثة، إذا استخدمنا هنا عبارة الناقد الأدبي الأمريكي الماركسي الشهير فردريك جيمسون ، هي «المنطق الثقافي للرأسمالية في مرحلتها المتطورة الراهنة» - وهذه العبارة هي عنوان كتابه ، والذي يعد من أهم الدراسات النقدية لهذه الحركة .

والواقع أنني بحكم تعمقي في دراسة حركة ما بعد الحداثة، واستنادا إلى بعض الباحثين الثقات، أدركت أن هناك اتجاهان يسيطران على حركة ما بعد الحداثة. الاتجاه الأول - كما تقرر الباحثة الكندية بولين روزنا - في كتابها المهم «ما بعد الحداثة والعلم الاجتماعي» - اتجاه يمكن وصفه أنه «عدمي». ذلك لأنه ينكر الأحكام التعميمية على نطاق المجتمع، ويدعو إلى هجر مصطلحات «الحقيقة» باعتبار أنه لا يمكن الإمساك بتلابيبها في أي مجال، وكذلك ترك مصطلح «الموضوعية» لأن «الذاتية» هي التي تحكم

مختلف المسارات، بل ان التاريخ نفسه يفقد لديهم شرعيته لأنه غالبا ليس إلا مجموعة من الكتابات الدعائية التي لا تستند إلا إلى أهواء المؤرخين والكتاب. هذا الاتجاه «العدمي» يدعو إلى «الجزئي» على حساب «الكلي» ويكره المتون الكبيرة والأبنية الشمولية. ويدعو إلى الاهتمام بالهوامش والتركيز على المجتمعات المحلية والفرد. ومن هنا يعتبر نقاد حركة ما بعد الحداثة أنها تدعو إلى «التشظي» لأنها تركز على الحوادث والوقائع الفردية، وتركز على الاختلاف وليس على التجانس.

غير أن هناك اتجاها آخر في حركة ما بعد الحداثة يمكن نعته بأنه «اتجاه تحرري» وهو على على عكس الاتجاه العدمي، يدعو لتحرير الإنسان من كل القيود التي تكبله، وتحد من حركته سواء في ذلك الأنظمة السياسية الشمولية أو الخطابات المهيمنة القامعة، أو التقاليد الاجتماعية المتحجرة، أو الممارسات الثقافية الخانقة.

وعلى ذلك يمكن القول إن قراءة الرئيس خاتمي وحيدة البعد في الواقع لأنه ـ كغيره من نقاد ما بعد الحداثة ـ لم يلتفتوا بالقدر الكافي للطابع التحرري لأفكار ما بعد الحداثة لدى بعض مدارسها التي تدعو لحرية الإنسان، وتنزع إلى تدعيم القيم الديموقراطية.

وتبقى الإشارة إلى دعوة خاتمي للمفكرين المؤيدين لنظرية "حوار الحضارات" لتنقيح الأسس الفلسفية، وتبيان المبادئ الفكرية لها.

هذا الدور النقدي الذي ينبغي أن يضطلع به المفكرون، مسألة ضرورية في كل العصور، وتبدو أكثر أهمية ونحن على مشارف عصر العولمة، الذي أدى إلى سقوط عديد من النماذج الفكرية القديمة، وبروز أزمة البحث عن نموذج حضاري، لم تتضح ملامحه بعد، وإن كانت هناك مؤشرات على بروز نموذج حضاري بازغ لم تكتب له السيادة بعد على مسرح الثقافة والمجتمع في العالم.

(٨)
استشراف مستقبل العالم

لا نبالغ لو أكدنا أن موضوع حوار الحضارات أصبح يحتل مكان الصدارة في قائمة الاهتمامات الفكرية للعلماء الاجتماعيين والساسة ومراكز الأبحاث والمؤسسات الدولية. وتعلمنا نظريات علم اجتماع المعرفة أن صعود مفهوم معين أو سقوط مفهوم محدد لا يتم عادة بمحض الصدفة، وإنما غالبا ما يتم ذلك نتيجة تفاعل عوامل متعددة سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية. ويشهد على صدق هذه المقولة إن صعود مفهوم حوار الحضارات يكمن خلفه انهيار النظام العالمي الثنائي القطبية، الذي شهد طوال القرن العشرين الصراع الإيديولوجي الضاري بين الرأسمالية والماركسية. حين سقط هذا النظام بعد انهيار الاتحاد السوفيتي والكتلة الاشتراكية، هوى معه مفهوم الإيديولوجية الذي كان مفهوما محوريا، وصعد على أنقاضه مفهوم الحضارة، بكل ما يرتبط به من مشكلات الهوية والبحث عن الجذور، وإثبات التمايز الثقافي، وصيحات التأكيد على الخصوصية الثقافية.

ومن المؤكد أن بروز ظاهرة العولمة بكل تجلياتها السياسية والاقتصادية والثقافية وما أحدثته من انقلاب في أوضاع المجتمعات المعاصرة، وما أثارته من خلافات عميقة بين الساسة والمفكرين، التي دارت حول قيم العولمة وصواب توجهاتها وآثارها السلبية على أوضاع البشر وخصوصا في دول الجنوب، هي التي فتحت الطريق لضرورة قيام حوار بين الحضارات. وربما كان قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة باعتبار عام ٢٠٠١م هو عام حوار الحضارات، استجابة لدعوة الرئيس محمد خاتمي رئيس الجمهورية الإيرانية الإسلامية، نقطة تحول فيما يتعلق بمناقشة الموضوع عل الصعيد العالمي.

ويمكن القول إن الاهتمام بمناقشة الموضوع في بلادنا تركز في مرحلة أولى حول التحليل النقدي لأطروحات عالم السياسة الأمريكي صمويل هنتنجتون عن صراع

الحضارات. فقد تمت أولا ترجمة كتابه إلى اللغة العربية قامت به دار نشر «سطور»، ثم دارت في الصحافة مناقشات حية حول طروحاته، بالإضافة إلى مجموعة من الندوات. غير أنه يمكن القول أن الاتجاه تحول في الوقت الراهن - استجابة للنشاط الفكري العالمي - لمناقشة حوار الحضارات، وخصوصا بعد الاهتمام الذي أولته إياه الأمم المتحدة وهيئاتها المتخصصة وعلى رأسها اليونسكو، التي عقدت مؤتمرا عالميا حول الموضوع في ليتوانيا في أبريل الماضي، وهو المؤتمر الذي شاركت فيه ببحث عن «مفاهيم الحضارة في القرن العشرين».

وهناك شواهد على أن الاهتمام المصري بالموضوع أخذ يتصاعد في الفترة الأخيرة. ومن بين الأدلة على ذلك أن برنامج «دائرة الحوار» الذي يعده ويقدمه الدكتور طه عبد العليم عقد ندوتين في الموضوع شاركت فيهما نخبة منتقاة من الباحثين. وبالإضافة إلى ذلك دعاني مركز الحضارات المعاصرة بكلية الآداب بجامعة عين شمس لإلقاء محاضرة في الموضوع. وقد حضر اللقاء الذي أداره الدكتور رأفت عبد الحميد عميد كلية الآداب، مجموعة ممتازة من كبار الأساتذة وشباب الباحثين. ودارت بعد المحاضرة مناقشات نقدية بالغة العمق، رأيت من الضروري أن أعرض لها، قبل أن أستكمل سلسلة مقالاتي التي أحاول فيها أن أدرس دراسة منهجية متكاملة كل الأبعاد الكامنة في حوار الحضارات، التي تأخذ مجراها في الوقت الراهن على أكثر من صعيد.

الأطروحات الأساسية:

قامت محاضرتي على أساس إبراز أهمية التحليل الثقافي لدراسة أوضاع العالم المعقدة في الوقت الراهن. وقد برز تعقيد هذه الأوضاع خصوصا بعد نهاية الحرب الباردة بين المعسكرين الغربي والشرقي، وبروز ظاهرة العولمة، ووضوح التناقض بين خطين من خطوط التطور العالمي. الخط الأول ينزع إلى تحقيق نوع من تنميط المجتمعات المعاصرة بتأثير قواعد العولمة السياسية والاقتصادية والثقافية، وذلك بفرض

نوع من التجانس على اتجاهاتها وسياساتها في ضوء اعتبارات أهمية الاعتماد المتبادل، وضرورة توحيد السوق العالمية، واعتماد مبدأ حرية التجارة، باعتباره هو بذاته محرك الاقتصاد والتنمية.

أما الخط الثاني فيتمثل في تفكك بعض المجتمعات تحت تأثير دعوات دينية وسياسية وعرقية متعددة، تهدف إلى تأكيد الهوية، والتمسك بالخصوصية الثقافية، والعودة إلى الأصولية الدينية، والدعوة إلى الاستقلال التام عن بعض الدول، أو تحقيق الحكم الذاتي داخل نفس الدولة.

هذا الصراع بين توحيد العالم وتفككه، يدعو إلى تطبيق خلاق لمنهجية التحليل الثقافي، بعد ما ثبت بما لا يدع مجالا للشك أن المناهج السياسية والاقتصادية والاجتماعية التقليدية عجزت عن فهم وتفسير نص العالم المعقد.

ومن ناحية أخرى قدمت فرضا حاولت من خلاله منذ أكثر من عشر سنوات استشراف مستقبل العالم من الزاوية الإيديولوجية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية. وأطلقت على هذا الفرض «النموذج التوفيقي العالمي» الذي سيحاول في ضوئه صناع القرار السياسيون والمفكرون والمثقفون بشكل عام، تحقيق التأليف الخلاق بين متغيرات ما كان يظن من قبل أنه يمكن التوفيق بينها.

وقد ضربت أمثلة على ذلك حين قررت أنه ستكون هناك محاولات للتوفيق بين الفردية والجماعية، وبين العلمانية والدين، وبين عمومية مقولة الديموقراطية وخصوصية التطبيق في ضوء التاريخ الاجتماعي الفريد في كل قطر، وبين القطاع العام والقطاع الخاص، وبين الاستقلال الوطني والاعتماد المتبادل، وبين المصلحة القطرية والمصلحة الإقليمية، وبين الأنا والآخر على الصعيد الحضاري، وبين الدولة الكبيرة المركزية في مواجهة التجمعات المحلية والتجمعات الصغيرة التي تسودها اللامركزية، وبين الإعلام القطري والإعلام العالمي.

وخلصت إلى أن النموذج التوفيقي العالمي الجديد سيتسم بسمات أربع لو استطاعت قوى التقدم أن تنتصر على قوى الرجعية وهي :

١ . التسامح الثقافي المبني على مبدأ النسبية الثقافية في مواجهة العنصرية والمركزية الأوروبية والفردية .

٢ . النسبية الفكرية بعد أن تنتصر على الأطلاقية الإيديولوجية .

٣ . اطلاق الطاقات الخلاقة للإنسان في سياقات ديموقراطية على كافة المستويات .

٤ . العودة إلى إحياء المجتمعات المحلية وتقليص مركزية الدولة .

٥ . إحياء المجتمع المدني في مواجهة الدولة التي غزت المجل العام .

٦ . التوازن بين القيم المادية والقيم الروحية والإنسانية .

وخلصت في النهاية إلى أننا نشهد ـ فيما نرى ـ المرحلة الأخيرة من حضارة عالمية منهارة ، كانت لها رموزها وقيمها التي سقطت تحت وطأة ممارسات القرن العشرين ، الذي يعده بعض المؤرخين أكثر القرون الإنسانية عنفا ودموية . وذلك لأنه وقعت فيه حربان عالميتان ، الحرب العالمية الأولى والحرب العالمية الثانية . تميزت الحرب الأولى بالعنف البالغ الذي راح ضحيته ملايين الجنود والمدنيين ، واتسمت الحرب الثانية بهدم العواصم الغربية العامرة نتيجة الغارات الجوية ، بالإضافة إلى ملايين الضحايا والمشردين ، وانتهت نهاية مفجعة بإلقاء القوات المسلحة الأمريكية القنبلة الذرية على هيروشيما ونجازاكي ، وكانت هذه أول مرة في تاريخ البشرية يستخدم فيها هذا السلاح الرهيب .

ومن هنا أكدنا أننا نشهد بداية حضارة عالمية جديدة شعارها وحدة الجنس البشري . وسيساعد على تخليق هذه الحضارة الجديدة ، ليس فقط تحول النظم السياسية والاقتصادية ولا التغيرات العميقة التي ستصيب نسق القيم الانسانية ، ولكن أيضا التحول من مجتمع الصناعة إلى مجتمع المعلومات العالمي ومن ثم إلى مجتمع المعرفة .

كانت هذه هي محاولتي المبكرة (عام ١٩٩١م) لاستشراف مستقبل العالم في القرن الحادي والعشرين، وقد حاولت في النموذج التوفيقي العالمي الذي قدمته كفرض قابل للإثبات أو النفي، أن اعتمد على عدد من المؤشرات الكيفية التي يمكن بها قياس التغيرات الكبرى التي ستلحق المجتمع العالمي في مجالات السياسة والاقتصاد والثقافة.

كل هذه الملاحظات النظرية والمنهجية التي قدمتها في بداية المحاضرة التي ألقيتها في كلية الآداب عن حوار الحضارات، كانت مجرد مقدمة للكشف عن الإطار النظري الذي صنعته في بداية التسعينيات لمحاولة قراءة نص العالم المعقد، الذي زاد تعقيده بعد نهاية الصراع الإيديولوجي بين الرأسمالية والماركسية، والسعي لفهم المنطق الكامن وراء التحولات السياسية والاقتصادية والثقافية الكبرى .

ولقد كان ضروريا بعد ذلك أن أتطرق إلى بدايات حوار الحضارات كما دار في هيئة اليونسكو ابتداء من عام ١٩٤٩م والذي استمر حتى عام ١٩٨٩م، وهو التاريخ البارز الذي شهد انهيار الكتلة الاشتراكية، واعتمدت في تتبع مراحل هذا الحوار على الأبحاث التي قدمت في مؤتمر «أوربا ـ العالم» الذي عقد في لشبونة عام ٩٩٠م وشاركت فيه. وقد عرض الباحث البلجيكي رولاند درايـر بحثا بالغ الأهمية عن مراحل حوار الحضارات في اليونسكو، وكان ذلك في الواقع أول مرة أتعرف فيها على عملية حوار الحضارات. وقد استطاع رولاند درايـر الباحث السياسي القدير أن يصوغ في نهاية بحثه مجموعة من الأسئلة المهمة التي تتعلق بشروط حوار الحضارات وطريقة تنفيذه، بعد أن قرر أن الحوار ستلحق به تغيرات كبرى في عصر العولمة. وهذه الأسئلة سبق لنا أن أشرنا إليها في مقالاتنا السابقة، حيث عقدنا المقارنة بينها وبين الموضوعات التي ناقشها مؤتمر حوار الحضارات الذي عقد في فينيليوس عاصمة ليتوانيا في أبريل الماضي، وشاركت فيه ببحث عن «مفاهيم الحضارة في القرن الحادي والعشرين».

لقد استعرضت الاتجاهات الراهنة في حوار الحضارات، وخلصت إلى أن الغموض ما زال هو السمة الأساسية للمناقشات الدولية في الموضوع، حتى بالنسبة

للوثيقة التي يعقدها الآن مجموعة من الحكماء اختارتهم الأمم المتحدة في لجنة برئاسة السيد / بيكو مساعد الأمين العام للأمم المتحدة. ومن هنا بلورت منهجية محددة للحوار، وحددت القضايا التي ينبغي أن تكون هي أجندة البحث، وعرضتها في مؤتمر حوار الحضارات الذي انعقد في ليتوانيا .

غير أن الاطار النظري الذي عرضته، وتحليلي للمشاكل التي يطرحها حوار الحضارات أثار مناقشات وملاحظات نقدية بالغة الخصوبة من قبل الأساتذة الذين حضروا المحاضرة، وهي مناقشات تستحق أن نعرض لها بشيء من التفصيل في مرة قادمة .

(٩)
حوارات حضارية

المحاضرة التي ألقيتها عن حوار الحضارات كان لابد لها أن تثير «حوارات» شتى من قبل الحضور الذين مثلوا نخبة ممتازة من كبار الأساتذة وشباب الباحثين. وقد حرصت على الرد المفصل على كل ملاحظة نقدية قدمت وعلى جميع التعليقات التي قيلت، وهي في مجموعها تمثل في الواقع استجابة خلاقة لما طرحته من أفكار .

وقد دارت مناقشات شتى حول التفرقة بين الحضارة والثقافة . وقد عرضت للتعريفات التقليدية في العلم الاجتماعي التي تذهب إلى أن الحضارة تركز أساسا على الجوانب المادية في المجتمع، في حين أن الثقافة تركز على القيم والجوانب المعنوية . وقد سبق أن عرضت لهذه المشكلات في مقال سابق لي بعنوان «إشكاليات معرفية ومشكلات واقعية »، وأبرزت عدم اقتناعي بهذه التفرقة التقليدية . غير أنني في المحاضرة أضفت مكونا جديدا في تعريف الحضارة لم يسبق لي أن طرحته بهذا الوضوح، وذلك حين اقترحت أن تكون «رؤية العالم» هي التي تميز حضارة عن حضارة . ومفهوم رؤية

العالم يعني النظرة للكون والمجتمع والإنسان. وقد أصبح هذا المفهوم منذ أن استخدمه في العقود الأخيرة لوسيان جولدمان عالم الاجتماع الفرنسي المعروف في كتابه «الإله الخفي» لدراسة إحدى الجماعات الدينية الشهيرة في فرنسا، من بين المفاهيم الأساسية في التحليل الثقافي. وهذا المفهوم له تاريخ طويل في الفلسفة والعلم الاجتماعي، ويمكن في هذا الصدد الرجوع إلى الفيلسوف «ديلتاي» الذي حاول تأصيل المفهوم في دراسات شهيرة له.

وقد اعتمدت اعتمادا أساسيا على هذا المفهوم في الخطة المنهجية الشاملة التي أعددتها لبحث «السياسة الثقافية» الذي يقوم به المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، وهو بحث متعدد الأبعاد. وقد تولى البعد الخاص « برؤية العالم» أستاذنا الدكتور أحمد أبو زيد الذي أشرف على مجموعة دراسات رصينة لتأصيل المفهوم بشكل مقارن، كما أنه أعد دليلاً فريداً للعمل الميداني لمن يريد أن يبحث عن مختلف مكونات رؤية العالم.

وفي ضوء هذا المفهوم يمكن القول: إن الحضارة العربية الإسلامية لها رؤية محددة للعالم، وهذه الرؤية عادة ما تتشكل بناء على القيم الأساسية الحاكمة، بالإضافة إلى نتيجة التفاعل الثقافي الواسع المدى بين الأنا والأخر، والذي يجعل هذه الرؤية فريدة حقا، ولا تتكرر بالضرورة في حضارات أخر. وعلى ذلك يمكن أيضا القول إن الحضارة الصينية لها رؤيتها المتميزة للعالم، وكذلك الحضارة الغربية التي لعبت قيم «الحداثة» الدور الرئيسي في تكوين رؤيتها للعالم، والتي أثرت في شعوب متعددة ودفعت مجتمعات متنوعة وخصوصا في العالم الثالث إلى التغيير التدريجي المخطط لرؤيتها للعالم حتى تحقق شروط المعاصرة، سعيا إلى تجاوز التخلف، والوصول إلى عتبات التقدم.

وإذا كانت منهجية التحليل الثقافي التي قدمتها لم تثر مناقشات شتى، فإن «النموذج التوفيقي العالمي» وهو الفرض التي صغته لاستكشاف مستقبل العالم قد أثار ـ على العكس ـ ملاحظات نقدية متعددة.

وكانت أول ملاحظة هي أن التوفيق وهو محاولة المزج بين متغيرات أو جوانب تبدو متعارضة، عادة ما ينتهي لكي يكون تلفيقا فاشلا وغير منتج. وهذا صحيح إلى حد كبير، إلا إذا توافرت الشروط الصحيحة للتوفيق، والتي وصفتها « بالتأليف الخلاق» بين المتغيرات والجوانب المتعارضة. وعلى ذلك يمكن القول ـ على سبيل المثال ـ إن حركة الطريق الثالث والتي اعتبرها إحدى المظاهر البارزة للنموذج التوفيقي العالمي الذي بشرت منذ سنوات ببروزه على الصعيد العالمي، تعد محاولة توفيقية أصيلة بين حركية الرأسمالية التي تتمثل في تنمية الحافز الخاص ودفعه في مجال التنمية، وبعد العدالة الاجتماعية الذي سبق للماركسية أن ألحت عليه إلحاحًا شديدا. ومما يشهد على أن هذه العملية التوفيقية لم تكن تلفيقا، أن حركة الطريق الثالث لم تقدم نفسها باعتبارها إيديولوجية جامدة، وإنما باعتبارها برنامجا سياسيا طرحته أحزاب أوربية متعددة ونجحت على أساسه في الانتخابات. ومعنى ذلك أن الجماهير العريضة من خلال انتخابات حرة ونزيهة، قد صوتت لصالح برنامج الطريق الثالث، ليس على أساس انحياز فج لإيديولوجية جامدة، وإنما على أساس الاقتناع بالسياسات الاقتصادية والاجتماعية التي تدعو لها حركة الطريق الثالث.

وطرحت في النقاش ملاحظة لافتة للنظر في شكل سؤال وهو هل حوار الحضارات إيديولوجية جديدة في عصر بلا إيديولوجية؟ والإجابة أن حوار الحضارات ـ كما يمارس حتى الآن ـ هو تعبير عن عملية تاريخية تحاول ـ بعد سقوط الصراع الإيديولوجي الضاري بين الرأسمالية والماركسية والذي دار طوال القرن العشرين ـ بناء نوع من التوافق، عن طريق التراضي، بين الأطراف الحضارية الكبرى في العالم لصياغة قيم مشتركة، تكون

أساسا لإدارة المجتمع العالمي، في عصر تقاربت فيه المسافات بين الدول والمجتمعات والثقافات، بتأثير العولمة وثورة الاتصالات الكبرى.

ولكن حوار الحضارات في الواقع عملية مازالت في بداياتها، وهي تسير ـ حتى الآن ـ بطريقة متعثرة، لأنه لم يتم التوصل حتى الآن إلى منهج محدد يدار الحوار وفقا لمبادئه، ومن ناحية أخرى لم يتم الاتفاق على «أجندة» محددة للموضوعات التي ينبغي للحوار أن يعالجها من خلال مناقشات مفتوحة، وتتسم بالحرية الفكرية ولا تتوقف عند حدود الانحياز لرؤى معينة تتبناها القوى الدولية المهيمنة.

وأثيرت ملاحظات هامة حول العلاقة بين الأنا والآخر، وهل هي علاقات مفروضة أم علاقات اختيارية. على سبيل المثال في مجال مشروع الشراكة المصرية الأوروبية هل هي مفروضة على مصر من قبل دول الاتحاد الأوروبي تحقيقا لمصالحه، أم هي عملية اختيارية لجأت إليها مصر سعيا وراء تحديث صناعتها ورفع مستوياتها ومضاعفة صادراتها، بالإضافة إلى الجوانب المتعددة الأخرى التي تنص عليها الاتفاقية؟

وفي الإجابة على هذه التساؤلات الهامة، قررت أن العلاقات الدولية في عصر العولمة تقوم في الواقع على مزيج من الاختيار والفرض! فقد أصبح معروفا أنه في عصر العولمة ـ ونتيجة لتفاعلات شتى وتطورات متعددة ـ أصبحت سيادة الدولة لا تمارس بشكل مطلق كما كان هو الحال في الماضي، بل أنه تم الانتقاص منها نتيجة لدخول الدول في منظمات إقليمية أصبحت لها إرادة سياسية تفوق إدارة الدول المتفردة من ناحية، ولهيمنة مؤسسات العولمة وخاصة منظمة التجارة العالمية على سبيل المثال، لأدركنا أنه ليست هناك دولة واحدة تستطيع ـ إعمالا بحقها في الاختيار ـ ألا تنضم للمنظمة. لأن معنى ذلك أنها ستعزل في مجال التبادلات التجارية والصناعية والتكنولوجية. والشاهد على ذلك المحاولات الدائبة لكل من الصين والسعودية للانضمام للمنظمة.

ويلفت النظر عدد من الاعتراضات على فكرة حوار الحضارات ذاتها. فقد ذهب بعض الباحثين إلى أنه ضد فكرة حوار الحضارات لأنها قد تكون وسيلة لاستدراج دول الجنوب لكي تفرض عليها سياسات غير مقبولة من قبل الدول الكبرى المهيمنة.

وذهب رأي آخر أنه إذا لم تعترف بنا الدول الكبرى باعتبارنا أطرافا في الحوار ولنا وزننا، فلن يتوافر شرط الندية الضروري في الحوار.

وبالنسبة للاعتراض الأول فقد كان ردي أن حوار الحضارات أصبح عملية أساسية في الوقت الحاضر، ولا نستطيع أن نغيب عن ساحاته. ولكن الأهم من كل ذلك هو السؤال كيف نقدم أنفسنا في الحوار، وما الذي نستطيع أن نضيفه إلى الفكر العالمي، والرؤية النقدية المتماسكة التي ينبغي أن نصدر عنها في نقاش الأفكار المطروحة من قبل الآخرين.

أما فيما يتعلق بشرط الندية، فقد قررت أن الندية تنتزع ولا تمنح! بمعنى أنها تعتمد على قدرة ممثلي الحضارات المختلفة، وخصوصا الحضارات التقليدية التي تحاول أن تتجدد في الوقت الراهن، على عرض وجهات نظرهم، بما يثبت متابعتهم لأدق تفاصيل الخريطة المعرفية العالمية، ليس ذلك فقط بل بما يشير إلى فهمهم العميق لطبيعة التغيرات التي لحقت بالمجتمع العالمي، ولمنطق التطور في العلاقات الدولية والاقتصادية والسياسية والثقافية بين الأمم.

وهناك شواهد متعددة على إنجازات مشهودة لممثلي العالم الثالث في مفاوضات دولية بالغة التعقيد وفي مجالات متعددة، تشهد بالقدرة على الحوار، وعلى إقناع الأطراف الأخرى.

وأثيرت نقطة هامة تتعلق بالإطار النظري الذي طرحته، سواء ما يتعلق بمنهجية التحليل الثقافي أو بالنموذج التوفيقي العالمي، على أساس هل هناك ضرورة له في

الوقت الراهن الذي يتسم باللايقين، والتحولات المفاجئة في مجالات السياسة والاقتصاد والثقافة ؟ ومن ناحية أخرى لو قلنا أنه ضروري فهل يمكن أن يصاغ بشكل مرن يسمح له بالتكيف مع التطورات المتلاحقة التي يمر بها العالم ؟

وفي تقديري أن هذه الملاحظة من أعمق الملاحظات المنهجية التي أثيرت. وفي أجابتي قررت أنه بسبب تزايد إيقاع الأحداث على الصعيد العالمي، ونمط الفوضى الذي أصبح يهيمن إلى حد كبير على التفاعلات الكونية، فنحن في أشد الحاجة إلى إطار نظري متماسك، يسمح لنا أولا بالوصف الدقيق للظواهر، وبالفهم العميق لمنطق التحولات الجارية، وطبيعة المشكلات المعروضة. غير أن هذا الإطار النظري لا ينبغي أن يصاغ بطريقة إيديولوجية جامدة، وإنما في صورة موجهات نظرية مبنية على عدد محدود من المفاهيم، لكي يكون مرشداً للباحث والمثقف وصانع القرار في مجال فهم الظواهر، وأساسا لتفسير منطقها الكامن، لكي يكون كل ذلك هو الموجه لعملية صنع القرار البالغة الصعوبة في عالم يسوده عدم اليقين ولا يمكن فيه التنبؤ بالمستقبل.

(١٠)
دراسة حالة لحوار الحضارات

يمكن القول إن النقاش الدائم حول حوار الحضارات على الصعيد العالمي في الندوات والمؤتمرات الدولية التي تنظمها الأمم المتحدة وهيئاتها المتخصصة وأبرزها اليونسكو، مازال يتسم بالتجريد ويفتقر إلى دراسة وتحليل حالات عينية يمكن أن تلقي الضوء على مختلف أبعاده وإشكالياته.

بل إن الحوار، كما أكدنا من قبل ما زال يفتقر إلى منهج محدد يوجه مساراته وإلى أجندة متفق عليها بصدد الإشكاليات المعرفية والمشكلات الواقعية التي عليه أن يتصدى لبحثها والوصول بالتراضي إلى حلول بصددها.

وليس هناك من شك في أن إحدى المشكلات النظرية، التي تحتاج إلى حسم هو التعريف الدقيق لمفهوم الحضارة، وقد اقترحنا في مقالنا الماضي «حوارات حضارية» الذي خصصناه للرد على الملاحظات النقدية التي وجهت لمحاضرتنا عن «حوار الحضارات» التي ألقيت في كلية الآداب بجامعة عين شمس أن يكون مفهوم «رؤية العالم» هو أساس التمييز بين حضارة وحضارة أخرى. وقلنا إن «رؤية العالم» هي طريقة النظر للكون والمجتمع والإنسان. بعبارة أخرى يمكن بالنسبة لأي حضارة من حضارات العالم الرئيسية إثارة سلسلة من الأسئلة المترابطة هي: كيف تنظر هذه الحضارة إلى الكون وكيف تتصور المجتمع الإنساني من حيث أهدافه وغاياته ووسائله، وكيف تدرك الإنسان من حيث تصورها للطبيعة الإنسانية من ناحية وتحديدها للمعايير الأخلاقية التي ينبغي أن توجه سلوكه وللقيم الكفيلة بالحفاظ على صحته الجسمية وسلامته النفسية.

ومن ناحية أخرى اهتممنا بالرد على ملاحظة نقدية مهمة أبداها أحد كبار الأساتذة حين قال كيف يمكن أن نضمن الندية في حوار الحضارات بغير اعتراف صريح من الآخر «بجدارتي في الحوار وأنني ند له» أجبنا أن الندية تنتزع ولا تمنح! بمعنى أنه يتعين على كل طرف من أطراف الحوار وخصوصا على الأطراف التي قد يرى بالمعايير الشكلية أنها ضعيفة في ميزان القوة العالمي، أن يثبت جدارته من خلال القدرة على المنافسة النقدية والكفاءة في تنفيذ حجج أطراف الحوار القوية، وقبل ذلك كله تقديم رؤيته للعالم بصورة لا تتسم بالانغلاق الفكري وإنما تتميز بالحفاظ على الخصوصية الثقافية في إطار الحرص على التوصل إلى قيم عالمية مشتركة.

السياق التاريخي لحوار الحضارات:

ومن الأهمية بمكان حين دراسة موضوع حوار الحضارات أن نحدد السياق التاريخي له. وإذا كنا ألمحنا من قبل إلى أن هذا الحوار وجد دفعة قوية بعد انتهاء الصراع الإيديولوجي الحاد بين الرأسمالية والشيوعية والذي استمر طوال القرن العشرين تقريبا

بالإضافة إلى بروز ظاهرة العولمة بكل أثارها الإيجابية والسلبية إلا إننا في الواقع لم نشر - بدرجة كافية - إلى ظاهرة مهمة هي شيوع ما يطلق عليه في أدبيات العلاقات الدولية «بالعلاقات المتعددة الأطراف».

وقد سبق لنا في كتابنا «الوعي التاريخي والثورة الكونية» الصادر عام ١٩٩٥م أن صغنا إطارا نظريا في محاولة لفهم العالم المتغير يقوم على أساس ثلاثة مفاهيم رئيسية: العولمة والعلاقات المتعددة الأطراف والقومية. وقد اهتممنا في بحوثنا اهتماما خاصا بالعولمة باعتبارها ظاهرة العصر الرئيسية ولم ندرس بشكل متعمق العلاقات المتعددة الأطراف مع أنها تحتاج إلى دراسة متعمقة في النظرية والتطبيق نرجو أن نقوم بها قريبا.

ويمكن القول إن إنشاء منظمة التجارة العالمية التي جاءت تتويجا لمفاوضات الجات التي استمرت عقوداً طويلة من السنين تعد مثلا بارزا للعلاقات المتعددة الإطراف.

غير أنه يمكن القول إننا ونحن في بدايات عصر العولمة بدأنا نشاهد موجات متدفقة من المعاهدات الدولية في ميادين متعددة تعبر عن علاقات متعددة الأطراف. ولعل من أبرزها في السنوات الأخيرة معاهدة كيوتو التي وقعتها أكثر من مائة دولة والهدف الرئيسي لها ضبط أحوال المناخ على الكوكب من خلال وضع معايير لقياس الغازات المنبعثة من كل دولة ووضع سقوف لهذه الغازات لا ينبغي تعديها. وبعد أن وقعت الولايات المتحدة الأمريكية المعاهدة بعد مقاومة شديدة لها باعتبارها الدولة صاحبة أعلى معدل في العالم لانبعاث الغازات منها، قامت الإدارة الأمريكية في عهد الرئيس بوش بالانسحاب منها، مما أدى إلى سخط عالمي على المستهلك الأمريكي. وقد أرادت الولايات المتحدة الأمريكية بهذا الانسحاب اللاأخلاقي تفادي التكاليف المالية الباهظة التي كانت ستتحملها في حالة القيام بتعديل مصانعها حتى تتفق مع المعايير الدولية المقترحة.

غير أن معاهدة كيوتو ليست النموذج الوحيد في مجال العلاقات المتعددة الأطراف. وهي أن تعرضت إلى الأمور المناخية وعلاقتها بالصناعة والتكنولوجيا فإن هناك اتفاقات أخرى متعددة الأطراف تتعلق بميادين الصحة، وأبرز هذه الاتفاقات ما تمت مناقشته في مؤتمر الأمم المتحدة لمحاربة الإيدز.

والواقع أن المؤتمر الذي شاركت فيه ١٦٠ دولة كان دورة استثنائية للجمعية العامة للأمم المتحدة، انعقدت لوضع سياسة عالمية للتصدي لمرض الإيدز تلتزم بها جميع الدول المشتركة في المؤتمر بعد التصديق على البيان الختامي للمؤتمر.

والواقع أن ما دار في هذا المؤتمر من صراع فكري حول بعض توصيات المؤتمر التي أريد تضمينها في البيان الختامي، والذي دار بين ممثلي الدول الإسلامية مؤيدين من بعض الدول الكاثوليكية والدول الغربية ليعد نموذجًا بارزًا لأهمية الإسهام الإيجابي في حوار الحضارات والدفاع عن الخصوصية الثقافية لحضارتنا الإسلامية من خلال إبراز تميز رؤيتنا للعالم وخصوصًا فيما يتعلق بالقيم الأخلاقية ونظرتنا للإنسان.

وفيما يتعلق بالوقائع فنحن نعتمد على ما نشرته جريدة الأهرام بتاريخ ٢٨ يونيو ٢٠٠١م بعنوان «في مؤتمر الأمم المتحدة لمحاربة الإيدز نجاح جهود مصر والمجموعة الإسلامية في حذف العبارات المخالفة للقيم من البيان الختامي».

وجاء في الخبر المهم ما يلي «فيما وصف بأنه نجاح دبلوماسي كبير حققته المجموعة الإسلامية في المفاوضات التي جرت بشأن إقرار مشروع البيان الختامي لمؤتمر الأمم المتحدة محاربة الإيدز والذي اختتم أعماله أمس في مقر الأمم المتحدة بنيويورك أسفرت جهود الوفد المصري وممثلي الدول الإسلامية في المؤتمر عن حذف الفقرات المخالفة للقيم الدينية التي تشبثت الدول الغربية بتضمينها في البيان وكانت الدول الغربية قد تقدمت بعدة فقرات تدعو إلى تعديل التشريعات الوطنية لضمان حقوق

(البغايا) والشواذ من الرجال بما في ذلك إباحة اللواط والزواج بين الرجال الأمر الذي أثار استياء العديد من الوفود ودفع الدول الإسلامية لتنظيم تحرك جماعي مكثف لحشد أكبر عدد ممكن من الأصوات يكفي لإفشال محاولات تضمين هذه العبارات في البيان الختامي. وصرح مسؤول بالأمم المتحدة في وقت لاحق بأن الدول الـ ١٦٠ المشاركة في الدورة الاستثنائية للجمعية العامة للمنظمة الدولية حول (الإيدز) توصلت بالفعل إلى اتفاق تسوية حول نص البيان الختامي لم يعد يشير إلى هذه التعبيرات المثيرة للجدل».

وصرح السفير أحمد أبو الغيط مندوب مصر الدائم لدى الأمم المتحدة بأن المجموعة الإسلامية التزمت موقفا حازما تجاه الصياغات المخالفة للتقاليد الدينية وربطت موافقتها على مشروع البيان الختامي بالكامل بتعديل هذه الصياغات وأضاف، «أن الدول الغربية كانت قد تمسكت بمقترحاتها حتى اللحظات الأخيرة إلا أنها اضطرت للتراجع أمام الموقف الإسلامي الصلب الذي نجح في استقطاب عدد آخر من الدول غير الإسلامية وخاصة الدول الكاثوليكية التي أثارت العبارات الفاضحة واستياءها».

انتهى الخبر فما هو دلالاته البالغة الأهمية؟

نستطيع في البداية أن نقرر أن حوار الحضارات ليس مجرد دعوة نظرية أطلقها الرئيس محمد خاتمي وأيدته فيها الجمعية العامة للأمم المتحدة، التي قررت أن يكون عام ٢٠٠١م عام حوار الحضارات ولكنه أصبح ممارسة مستمرة منذ عقود وإن كانت أخذت تمتد إلى ميادين متعددة في الوقت الراهن، وتنتقل من مجال معاهدة حظر انتشار الأسلحة الذرية على سبيل المثال إلى مجالات ضبط المناخ وسياسات البيئة وسياسات الصحة ومكافحة الأمراض.

ومن ناحية أخرى تأكد بما لا يدع مجالا للشك صواب اقتراحنا في أن تكون «رؤية العالم» المتميزة هي أساس التفرقة بين الحضارات. فمن المعروف أن الحضارة

الإسلامية لها معاييرها الخاصة فيما يتعلق بالعلاقات بين الرجال والنساء وطريقة تكوين الأسرة وأساليب الحفاظ عليها تطبيقا لمبادئ الشريعة الإسلامية، التي فصلت تفصيلا نادرا في مجال الشرائع للأحوال الشخصية بين البشر، بل أنها إمعانا في الحفاظ على السلامة الجسمية والنفسية للإنسان حددت الطرق المشروعة للاتصال الجنسي بين الرجل المرأة، بل وأعطت المرأة حق طلب الطلاق لو أصر زوجها على الاتصال الجنسي بها بطريقة غير مشروعة ولا تقرها الشريعة الإسلامية.

ومن هنا تبدو الأهمية القصوى لاشتراكنا الإيجابي في حوار الحضارات الذي أخذ يمتد إلى مختلف المجالات والميادين. وليكن هذا الاشتراك الإيجابي توجهه رؤية نقدية لأفكار الغير انطلاقا من رؤيتنا للعالم التي ينبغي أن تدافع عن خصوصيتنا الثقافية في إطار أفق حضاري مستنير يحرص على التفاعل مع الحضارات الأخرى سعيا للوصول إلى قيم عالمية متوازنة تحكم سلوك البشر وتوجه مسارات المجتمعات الإنسانية في الألفية الثالثة.

(١١)
الصراع الثقافي في حوار الحضارات

لا نبالغ لو أكدنا أن حوار الحضارات لابد له أن يمر بمرحلة من مراحل الصراع الثقافي، قبل أن يحدث توافق على صياغة نسق أخلاقي عالمي، لا تتعارض قيمه بصورة جوهرية مع قيم الحضارات المعاصرة، وليس في ذلك غرابة على أي حال، مادمنا قررنا من قبل أن الذي يميز حضارة عن حضارة أخرى هي رؤيتها للعالم. ورؤية العالم - بحسب التعريف - هي النظرة للكون والمجتمع والإنسان.

وقد ضربنا مثالا في مقالنا الماضي «دراسة لحوار الحضارات»، الصراع الثقافي بين الدول الغربية والإسلامية التي تحالفت معها بعض الدول الكاثوليكية الذي دار في جنبات

الاجتماع الاستثنائي الذي عقدته الأمم المتحدة بشأن مكافحة مرض الإيدز . فقد حاولت فيد الدول الغربية ـ كما ذكرنا ـ أن تسرب في البيان الختامي المقترح بعض التوصيات التي تتعلق بالعلاقات بين الرجال والنساء . وكان أبرزها إباحة زواج الرجال بالرجال والنساء بالنساء ، بل ـ وأخطر من ذلك ـ دعوة الدول لتعديل تشريعاتها الوطنية حتى تسمح بذلك . ونجحت عملية مقاومة هذه الاتجاهات ، وتم بالفعل حذفها من البيان الختامي .

الصراع حول الأخلاق :

وإذا كانت رؤية العالم هي النظرة للكون والمجتمع والإنسان ، فإنه يمكن القول إن نسق القيم الأخلاقية يعد من بين المكونات الرئيسة لرؤية العالم في كل حضارة .

ذلك أن القيم الأخلاقية هي التي تواجه سلوك الناس ، ومن ثم تطبع كل مجتمع بطابع خاص ، لأنها هي التي على هديها تؤسس العلاقات الاجتماعية ، وفي ضوئها تصاغ الأنساق السياسية والاقتصادية والثقافية .

ويمكن القول إن هناك صراعا ثقافيا محتدما حول النسق الأخلاقي الذي ينبغي للمجتمع أن يطبقه حتى يسير الناس في سلوكهم الاجتماعي على هديه . وهناك مؤشرات كمية وكيفية تشير إلى احتدام هذا الصراع داخل كل مجتمع عربي على حدة ، وفي إطار المجتمع العربي ككل من ناحية ، وعلى صعيد المجتمع العالمي من ناحية أخرى .

النمط الأول من الصراع يدور حول أهمية الحفاظ على الخصوصية الثقافية في مواجهة عملية التحديث ، التي توصف من قبل بعض التيارات الإسلامية المحافظة أنها ليست سوى موجات لتغريب المجتمع . والنمط الثاني من الصراع على المستوى الدولي يدور حول التأثير السلبي للعولمة على الثقافات المحلية لشعوب العالم .

وإذا أردنا أن نركز أولا على الصراع الثقافي داخل المجتمع العربي ، لقلنا إن الصراع بدأ مبكرا منذ عصر النهضة العربية الأولى ، حين أثير السؤال التاريخي : لماذا التخلف وكيف نكتسب أسباب التقدم؟

وفي هذا الوقت كان النموذج الحضاري الغربي هو النموذج السائد بحكم التفوق التكنولوجي لأوروبا، وعصرية نظمها السياسية، وكفاءة نظامها الاقتصادي، وتقدمها المعرفي والعلمي. ومن هنا كان من الطبيعي لبعض رواد النهضة العربية الأولى أن ينظروا للنموذج الأوروبي باعتباره النموذج الجدير بأن يحتذى، على أساس أنه أثبت نفسه في مجال الممارسة، في الوقت الذي فشلت فيه القيم التراثية أن تحدث التقدم المنشود، بل إن بعضها - في نظرهم - كان مسؤولا عن التخلف الذي رسف فيه العالم العربي عقودا طويلة من السنين.

غير أن فريقا آخر من رواد النهضة العربية الأولى رأوا أن الإسلام لو تم تجديده ليصبح عصريا، هو النموذج الحضاري الذي يمكن على أساسه بناء النهضة وتحديث المجتمع.

دار الصراع بين أنصار التيارين، ثم انتصر التيار الأول، الذي تشيع أنصاره لليبرالية في مجالات السياسة والاقتصاد. وبناء على هذا المفهوم شهدت بعض البلاد العربية النهضة العربية الثانية نظما سياسية ليبرالية عربية في مصر والعراق وسوريا ولبنان وتونس والمغرب. واضطر التيار الذي كان يدعو للنموذج الحضاري الإسلامي إلى الإنزواء، وقنع أنصاره بالدعوة إليه في المقالات والأبحاث والمجلات. غير أن هذا التيار شهد تطورا خطيرا على يد حسن البنا الذي أسس جماعة الإخوان المسلمين عام ١٩٢٨م، والتي تحولت بعد سنوات لتصبح من أقوى الهيئات الداعية لتطبيق النموذج الحضاري الإسلامي، وهكذا تحول هذا التيار من الدعوة الضعيفة المحددة، لكي ينطلق بين الجماهير ويصبح أنصاره في عداد القوى السياسية الفاعلة في المجتمع العربي ككل، بعد أن امتدت دعوة الإخوان المسلمين إلى عديد من أقطار الوطن العربي.

غير أن هذا التيار الإسلامي تعجل الدخول في حلبة السياسة العملية في مصر، واستخدم العنف في سبيل تحقيق أهدافه، عن طريق الجهاز السري الشهير لجماعة

الإخوان المسلمين، مما دفع به إلى مواجهة حادة مع النظام السياسي الليبرالي المصري في أواخر الأربعينيات. ثم تجددت المواجهة من بعد مع النظام السياسي الثوري المصري بعد ثورة يوليو ١٩٥٢م، وحلت الجماعة واعتقل أعضاؤها، وخفتت الدعوة إلى هذا التيار.

ثم حدثت هزيمة يونيو ١٩٦٧م والتي كانت صدمة عنيفة أثرت في نفوس ووجدان ملايين العرب. غير أنها ـ أخطر من ذلك ـ فتحت باب الاجتهاد السياسي من جديد بعد أن كان قد تم قمعه لحساب التوجهات الليبرالية الاشتراكية، وأثير السؤال: إذا كانت الاشتراكية قد فشلت، وكذلك الليبرالية من قبلها، فلماذا لا نجرب الإسلام باعتباره هو الحل كما يقول الشعار الشهير للجماعات الإسلامية والذي رفع وانتشر بين الناس منذ السبعينيات؟ وهكذا يمكن القول إنه منذ عقد السبعينيات احتدم الصراع الثقافي بين أنصار العلمانية والليبرالية والاشتراكية وأنصار التوجه الإسلامي، والذين إن لم يكونوا كلته واحدة منسجمة، بحكم توزعهم بين جماعات إسلامية شتى، تتباين في منطلقاتها وتوجهاتها، إلا أن ما يجمعها جميعا استراتيجية واحدة، هي ضرورة تطبيق الشريعة الإسلامية، تحت شعار النموذج الحضاري الإسلامي الذي هو الأجدر بالتطبيق من كل النماذج الحضارية الغربية أو الشرقية، والتي ـ فيما يرون ـ طبقت وفشلت.

وإذا ركزنا على مصر لوجدنا أن الصراع الثقافي حول القيم الأخلاقية التي ينبغي أن تحكم المجتمع احتدم في السنوات الأخيرة على وجه الخصوص، واستخدمت الحسبة لمقاضاة عدد من المفكرين أو إبداعاتهم الأدبية والفنية. وأخذت صيحات التفكير تعلو في كل مناسبة، في صورة أخذت شكل الإرهاب الفكري المنظم ضد رموز العلمانية والليبرالية. وانطلقت دعوات التحريم في مجالات الآداب والفنون، بصورة من شأنها دفع المجتمع إلى الوراء، بناء على قراءات مشوهة ورجعية للنصوص الدينية، من قبل تيارات مصممة على أن يكون الماضي هو المرجعية، وليس المستقبل الذي أصبح هو

البوصلة التي تهتدي بها المجتمعات المعاصرة في سعيها إلى مزيد من التقدم، في عالم يموج بالتغيرات الثورية في مجالات العالم والتكنولوجيا.

الصراع الثقافي في عصر العولمة:

وإذا كانت الدعوات قد انطلقت في إطار المجتمع العربي لكي تتشبث باسم الأصالة بمرجعية الماضي، فإنها في عصر العولمة أخذت ترتفع للحفاظ على الخصوصية الثقافية، خوفا من أن تغرقها موجات العولمة المتدفقة. وأخذ يشيع في الخطاب الفكري العربي، أن العولمة تسعى إلى تنميط العالم، وتقنين قيمة الثقافية قسرا، بغض النظر عن خصوصية الثقافات المحلية.

ويمكن القول إن هناك بالفعل دعوات لصياغة تقنين أخلاقي عالمي، من خلال حوار الحضارات، وليس قسرا كما تدعي بعض الأصوات. وأبرز هذه الدعوات تقوم بها هيئة تدعي «برلمان الأديان» ولها مشروع منشور على الإنترنت يستحق التأمل. ومصادر القيم الأخلاقية المقترحة ثلاثة وهي: القيم المشتركة في الأديان الثلاثة: اليهودية والمسيحية والإسلام، وهناك حوار خصب دائر حول أصول هذه القيم ومكانتها. والمصدر الثاني هو التراث الأخلاقي للإنسانية مثل البوذية والكونفشيوسية وغيرهما من المذاهب الأخلاقية. والمصدر الثالث هو الثقافة المدنية المعاصرة ويقصد بها ـ بكل بساطة ـ الديمقراطية والتعددية واحترام حقوق الإنسان.

ولا يمكن القول إن مثل هذا المشروع دعوة لفرض نسق أخلاقي عالمي بشكل قسري على شعوب العالم، مادام هناك حوار للحضارات يتم في إطاره مناقشة هذا المشروع.

غير أن هذا لا ينفي أن هناك محاولات أخرى تهدف إلى فرض قيم ثقافية غربية بزعم أنها قيم عالمية. ومن هنا تأتي أهمية حوار الحضارات، الذي ينبغي أن يتيح لممثلي

الحضارات غير الغربية أن يمارسوا النقد البصير لهذه المحاولات، التي تصدر من قبل الدول الغربية المهيمنة حتى الآن على النظام العالمي.

غير أنه من الأهمية بمكان أن نشير إلى غموض فكرة الخصوصية الثقافية، والتي لم تعالج بشكل فكري متعمق حتى الآن. بالإضافة إلى ضرورة متابعة الفكر العالمي حول إعادة صياغة مشكلة الأخلاق في عصر العولمة، حتى تتكيف القيم الأخلاقية مع الإنجازات الباهرة في العالم والتكنولوجيا.

وهكذا يبدو أن علينا واجب الكشف عن النسق الأخلاقي العربي أولا، الذي يمثل جوهر الخصوصية العربية. وقد قام بهذا الجهد الفيلسوف المغربي المعروف محمد عابد الجابري، في كتابه الذي صدر أخيرا عن مركز دراسات الوحدة العربية، وعنوانه «العقل الأخلاقي العربي».

ومن ناحية أخرى نظمت اليونسكو مؤتمرا مهما بعنوان: «أخلاق المستقبل» لإعادة صياغة المشكلة الأخلاقية في عصر العولمة.

من خلال عملنا الفكري المزدوج، النقد الذاتي من ناحية أخرى، والتتبع النقدي للفكر العلمي، ستتقدم خطوات أخرى في مجال التأصيل النظري والمنهجي لحوار الحضارات.

(١٢)
العقل الأخلاقي العربي

استكمالا لمشروعه الفكري الرائد أصدر الدكتور محمد عابد الجابري كتابه الرابع في سلسلة «نقد العقل العربي» وذلك بعنوان «العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية» وذلك عن مركز دراسات الوحدة العربية في مارس عام ٢٠٠١ م.

بدأ المشروع الفكري للجابري عام ١٩٨٠م حيين أصدر كتابه «نحن والتراث» الذي كان أشبه بإعلان نظري ومنهجي عن الدراسات المتعمقة التي أصدرها من بعد، تحت عنوان «نقد العقل العربي». وصدر الجزء الأول بعنوان «تكوين العقل العربي»، وأعقبه الجزء الثاني بعنوان «بنية العقل العربي». وفي هذا الجزء بالذات اكتشف الجابري ـ بناء على دراسة متعمقة ـ ثلاثة أنظمة فكرية للعقل العربي، البيان والبرهان والعرفان.

وقد أدى صدور هذين الكتابين إلى أصداء بعيدة المدى في الفكر العربي المعاصر، ويشهد على ذلك ليس فقط الانتشار الواسع لأفكار الجابري في المشرق والمغرب على السواء، ولكن أهم من ذلك كم وكيف المناقشات النقدية التي دارت حولها في عديد من الندوات الفكرية والمنتديات الثقافية. وانتقل الجابري بعد ذلك إلى السياسة فأصدر كتابه «العقل السياسي العربي» والذي اعتمد في كشف مختلف تجلياته على ثلاثة مفاهيم رئيسية العقيدة والقبيلة والغنيمة. وهاهو الجابري يعود إلينا هذه الأيام من جديد بكتابه الرابع في سلسلته القيمة وعنوانه كما ذكرنا «العقل الأخلاقي العربي». ويحاول المؤلف في هذا الكتاب الدراسة التحليلية النقدية لنظم القيم في الثقافة العربية.

ويحلل الجابري في مقدمة كتابه «الفكر الأخلاقي العربي» الوضع الأخلاقي الراهن وينطلق من حكم تقييمي مهم حين يقرر أن «المكتبة العربية خالية من أية محاولة جادة وشاملة، تحليلية ونقدية، لنظم القيم في الثقافة العربية الإسلامية، بل إنها تخلو كذلك من مؤلفات في «تاريخ الفكر الأخلاقي العربي».

المنهج والرؤية:

تتميز جميع كتابات الجابري في سلسلة «نقد العقل العربي» باهتمامه اهتماما شديداً بتحديد ملامح رؤيته للموضوع، والتعريف الدقيق بمنهج البحث الذي سيتبعه. وهو في مدخل كتابه الجديد يحدد هذا المنهج ويكشف عن هذه الرؤية. وهو يقرر ابتداء و

انطلاقا من حالة «الوضع الراهن» في مجال دراسة الفكر الأخلاقي في تراثنا العربي الإسلامي، أن عمله في هذا الكتاب «سيكون أشبه ما يكون بعمل من يقوم بمغامرة في قارة سيكون عليه أن يستكشفها ويصفها، ويدرس أشياءها ليرتبها ويربطها بأصولها وفصولها، قارة جمعت في جوفها وعلى ساحاتها موروثا من القيم الأخلاقية ينتمي إلى خمس ثقافات!».

وهو في تحديده لرؤيته يقرر حقيقة بالغة الأهمية تجاهلها أنصار «نظرية الخصوصية الثقافية العربية الإسلامية» الذين يتصورون الخصوصية باعتبارها نسقا مغلقا تشكل (لا يقولون كيف ؟)، في لحظة تاريخية (لا يقولون متى؟) وكأنها بعد تشكلها غير قابلة للتطور، ولا التكيف مع المتغيرات العالمية الجديدة. وهذه الحقيقة هي أن عالم القيم في الثقافة العربية - كما يؤكد الجابري - هو في الواقع عوالم وليس عالما واحداً، لأن الثقافة العربية لم تكن في الحقيقة ثقافة بالمفرد، بل ثقافة «بالجمع»، فوحدتها لم تكن وحدة «الواحد» بل وحدة «المتعدد».

ويلفت الجابري النظر إلى أن موضوعه هو «نظم القيم في الثقافة العربية الإسلامية». ومفهوم النظام وإن كان يعني مجموعة من العناصر تقوم بينها علاقات معينة يستمد منها كل عنصر هويته ووظيفته، إلا أنها تنطوي أيضا على فكرة الترتيب والتتابع، على أساس أن القيم في كل ثقافة تشكل ليس فقط منظومة أو منظومات، بل هي أيضا «نظام» بمعنى ترتيب أو سلم. ويقصد بذلك أن القيم في كل ثقافة «ليست كلها في مستوى واحد، بل هناك قيم أساسية أو رئيسة تتفرع عنها قيم أخرى أدنى منها مرتبة» ومعنى ذلك أنه يمكن التمييز في كل ثقافة بين «القيمة المركزية» التي تنتظم حولها جميع القيم، في عصر من العصور وبين القيم الأخرى المتدرجة تحتها. ومن ناحية أخرى يشرح الجابري لماذا يستخدم كلمة «نظم» القيم، على أساس أن الثقافة العربية قد عرفت عدة نظم من القيم وليس نظاما واحدا.

ويقرر الجابري أن «العقل الأخلاقي العربي هو عقل» متعدد في تكوينه ولكنه واحد في بنيته. هو متعدد في تكوينه لأن الثقافة العربية الإسلامية كانت ولا تزال مسرحا تلتقي فيه موروثات ثقافية عدة: فمنذ عصر التدوين، الذي تلا عصر «الفتوحات» مباشرة، برز الموروث الفارسي، والموروث اليوناني، والموروث الصوفي، علاوة على الموروث العربي الخالص «والموروث الإسلامي الخالص»، كمكونات رئيسية وأساسية في الثقافة العربية.

وكان لابد لهذه النظم أن يحصل بينها احتكاك وتداخل وتلاقح ومنافسة وصراع، ومن هنا كان لابد من هيمنة هذا النظام من القيم الخاصة بهذا الموروث أو ذلك في عصر معين فينتج ما يسميه الجابري « بالمحصلة» التي تبرز كممثل للثقافة العربية «الواحدة» وبالتالي كعقل أخلاقي عربي. غير أن هذه المحصلة يمكن «اعتبارها» اعتبارية فقط، لأن التنافس والصراع بين نظم القيم عملية مستمرة. والشاهد على ذلك - كما يقول الجابري - إن المجتمع العربي كان طوال تاريخه المديد - وما زال إلى اليوم - مجتمعا قلقا على مستوى القيم على الأقل. ويمكن أن يرد صراع القيم في المجتمع العربي إلى تعدد الموروثات الثقافية على الساحة العربية قديما وحديثا. وقد يؤدي هذا الصراع إلى بروز «أزمة في القيم» تكشف عن نفسها على المستوى الفردي كما حدث بالنسبة لشخصيات فكرية ذات وزن في تراثنا - كما يقرر الجابري - أمثال: المحاسبي وابن الهيثم وأبي الحسن الأشعري والغزالي، وقد تظهر على مستوى المجتمع العربي ككل.

والواقع أن الجابري في حديثه عن صراع القيم - في المجتمع العربي ورده أساسا إلى تعدد الموروثات في الثقافة العربية، يكون قد أغفل مصدرا أساسيا من صراع القيم في لمجتمع العربي، وهو الذي يتعلق باحتكاك المجتمع العربي منذ عصر النهضة العربية الأولى مع النسق الأخلاقي الغربي، نتيجة الاحتكاك والتفاعل مع النموذج الغربي وخصوصا - كما يقرر عديد من المؤرخين - منذ غزو الحملة الفرنسية بقيادة نابليون

لمصر. وإذا كانت الحملة لم تستمر أكثر من ثلاث سنوات، إلا أن آثارها الفكرية والثقافية والاجتماعية، كانت عميقة، لأنها عرضت المجتمع المصري المتخلف في هذا الوقت، إلى خطاب سياسي وثقافي وأخلاقي، كان يحمل في طياته منظومة متكاملة من القيم، التي دعت من بعد عددا من المفكرين الرواد، وعلى رأسهم رفاعة الطهطاوي أن يتأملوها ويدرسوا منطقها الكامن، وأن ينتقدوها في بعض المواضع. ولكن يمكن القول - بشكل عام - إن صراع القيم بين الثقافة العربية الإسلامية والثقافة الغربية لم ينقطع منذ عصر النهضة العربية الأولى حتى الآن. ويشهد على ذلك صراع القيم الذي يدور حاليا بين ممثلي الثقافة العربية الإسلامية وممثلي الحضارة الغربية في المؤتمرات الكبرى التي تعقدها الأمم المتحدة وهيئاتها المتخصصة مثل هيئة اليونسكو.

وحين ينتقل الجابري للحديث عن منهجه، نجده يقرر أنه المنهج نفسه الذي طبقه في دراساته السابقة، ويعني التركيز على التحليل التاريخي، والمعالجة البنيوية والطرح الأيديولوجي. وقد أدى به اختياره المنهجي إلى أن يعتمد على مبدأين :

الأول النظر إلى ما يدعوه «العقل الأخلاقي العربي» لا كعقل فردي، بل كعقل جماعي، أو نظام للقيم يوجه سلوك الجماعة، الفكري والروحي والعملي.

والمبدأ الثاني هو التعامل مع كل واحد من نظم الثقافة العربية بوصفه موجها لسلوك الجماعة بالدرجة الأولى، أي بوصفه عبارة عن قيم أخلاقية من أجل السياسة. والسياسة هنا بمعنى تدبير الجماعة، سواء كانت هذه الجماعة دولة، أو كانت حركة معارضة للدولة، أو كانت جماعة دينية أو صوفية أو نخبة من نخب المجتمع.

ويركز الجابري تركيزا واضحا على مسألة مهمة من شأنها أن تضع في الواقع حدودا لإنجازه الفكري - وإن كان هاما في ذاته - هو أنه لن يدرس سوى «الثقافة العالمة»، وبالتالي فمصادره ليست «الأخلاق المطبقة» بل «الكلام المنظم المكتوب الداعي إلى

تطبيق نوع معين من الأخلاق» . بعبارة أخرى موضوعة - كما يقول - هو الفكر الأخلاقي في الثقافة العربية . أما دراسة «الأخلاق المطبقة» أو «العادات الأخلاقية» فهي من اختصاص علماء الاجتماع والأنثربولوجيا . ويقرر أن محاولته كانت ستكون أكثر شمولية وعمقا لو توافرت لديه دراسات من هذا النوع . ويخلص الجابري إلى تعداد الموروثات الثقافية الخمسة للثقافة العربية وهي :

١ . الموروث العربي «الخالص» الذي ينتمي أصلا إلى ما قبل الإسلام .

٢ . الموروث الإسلامي «الخالص» وهو نظام القيم الخاص الذي يستند بصورة أو بأخرى إلى المرجعية الإسلامية وعمادها القرآن والحديث .

٣ . الموروث الفارسي وكان يمثل ثقافة أجنبية ورثها الإسلام ، أخذ منها بعض الجوانب ورفض البعض الآخر .

٤ . الموروث اليوناني ومثله مثل الموروث الفارسي يمثل ثقافة أجنبية .

٥ . الموروث الصوفي وهو ذو أصل أجنبي ، ومن طبيعته أنه لا يعترف بكونه أجنبيا بل هو يدعي أنه «الباطن» و «الحقيقة» .

هذه فكرة موجزة عن الإنجاز الجديد للجابري عن العقل الأخلاقي العربي ، الذي يتميز بكشفه عن تعدد نظم القيم في الثقافة العربية الإسلامية ، وإن كان اقتصاره على ما ورد في الكتب دون دراسة «الأخلاق المطبقة» يضع حدودا لهذا الإنجاز ، وذلك لأن المشكلة ليست في النصوص ولكن في الممارسة !

(١٣)
الخصوصية الثقافية الأخلاقية

هل هناك تعارض حتمي بين الخصوصية الثقافية والعالمية ؟ سؤال طرح منذ زمن ، غير أنه اليوم يكتسب أهمية خاصة بعد بروز ظاهرة العولمة بكل تجلياتها السياسية

والاقتصادية والثقافية. ونعرف أن العولمة عملية تاريخية تعد نتاجا لتطور طويل المدى، وهي في الواقع نتاج تفاعلات متعددة أبرزها الثورة العلمية والتكنولوجية، وثورة الاتصالات الكبرى وفي قلبها شبكة الإنترنت، بكل آثارها الاقتصادية والثقافية.

غير أن طرح السؤال يفترض ابتداء التعريف الدقيق بالخصوصية الثقافية ومكوناتها من جانب، وتحديد ماذا نعني بالعالمية من جانب آخر. ويمكن القول إن الخصوصية الثقافية هي السمات البارزة لثقافة معينة، وسواء كانت هذه الثقافة محصورة في إطار مجتمع محدد كالمجتمع المصري على سبيل المثال، أولها امتدادات إقليمية واسعة كما هو الحال بالنسبة للمجتمع العربي، وقد يصل الحال أحيانا إلى امتدادات عبر قومية، حين نتحدث عن خصوصية الثقافة الإسلامية على سبيل المثال. فهذه الثقافة الإسلامية ينطوي تحت لوائها مجتمعات شتى، وأقوام متعددة، يتحدثون لغات مختلفة، ولكن تجمعهم جميعا رؤية محددة للعالم، هي التي تميز الحضارة الإسلامية، على أساس أن هذه الرؤية ـ بحسب التعريف ـ هي النظرة للكون والمجتمع والإنسان. ولكن تبدو الصعوبة حقا إن أردنا أن نحدد مكونات الخصوصية الثقافية. ولذلك قد يبدو غريبا أن أشد أنصار رفع شعار الخصوصية الثقافية ضد العالمية في القديم، والعولمة حديثا، لا يمتلكون فكرة واضحة محددة عن مكوناتها.

ولذلك هم يقنعون عادة بصياغات عامة تفتقر إلى التحديد، أو يركزون على بعد واحد منها مثل البعد الأخلاقي على وجه الخصوص، لأنه الذي يثار عادة في الصراعات الثقافية التي شعارها أخلاقنا وأخلاقهم. والضمير في أخلاقهم عادة ما يشير إلى الغربيين من أبناء الحضارة الغربية، التي كثيرا ما توصف بأنها حضارة مادية تفتقر إلى الأبعاد الروحية، أو أنها تسودها ظواهر تشير إلى الانحلال والفساد في مجال العلاقات الاجتماعية، وخصوصا بين الرجال والنساء.

وإذا ركزنا على المفهوم الأخلاقي الكامن في الخصوصية الثقافية العربية على سبيل المثال، لأدركنا أنه مفهوم مركب وليس وحيد البعد. فالعقل الأخلاقي العربي - إذا استخدمنا مصطلحات الدكتور محمد عابد الجابري - تشكل تاريخيا من خلال موروثات خمسة، كما أشرنا في مقالنا الماضي. وهي الموروث الفارسي، والموروث اليوناني، والموروث الصوفي الأجنبي، والموروث العربي الخالص (ونعني قبل الإسلام) والموروث الإسلامي الخالص.

ولعل أهم النتائج التي أسفر عنها البحث المتعمق للجابري في العقل الأخلاقي العربي، أنه كشف بشكلواضح أن الخصوصية الثقافية العربية - في بعدها الأخلاقي - لم تتشكل مرة واحدة والى الأبد ومن مواد عربية خالصة، كما يوحي بذلك أنصار الخصوصية الثقافية العربية. بل إنها تشكلت عبر فترات تاريخية ممتدة، ومن مواد متنوعة، الإسلامي الخالص فيها هو أقل القليل! ويشهد على ذلك ما خلص إليه الجابري من أن الموروث الفارسي تغلغل في بنية العقل الأخلاقي العربي بالقيمة المركزية التي يقوم عليها، وهي الطاعة المطلقة للحاكم. ولعل ذلك هو الذي دعا الخلفاء والحكام المسلمين إلى تغليب الموروث الفارسي على غيره من الموروثات، بحكم أنهم كانوا في حاجة شديدة – بحكم الصراعات الدموية حول الحكم، والحروب الطاحنة بين القبائل - إلى إخضاع شعوبهم، فلم يجدوا أفضل من قيمة الطاعة المطلقة التي ركز عليها الموروث الفارسي - لأسباب متعددة - تركيزا شديدا.

وإذا قرأنا كتاب العقل الأخلاقي العربي للجابري، لأدركنا أن هذا العقل يتشكل في الواقع من مجموعة مترابطة من الطبقات الجيولوجية إن صح التعبير. ولذلك احتاج الجابري إلى تطبيق المنهج الأركيولوجي الذي يتمثل في الحفر في باطن البنية الثقافية العربية للكشف عن أقدم هذه الطبقات ثم الصعود بعد ذلك في السلم طبقة إثر طبقة، حتى الوصول إلى طبقة المفهوم الإسلامي الخالص. بعد المرور بطبقات الموروث اليوناني والموروث الصوفي الأجنبي والموروث العربي الخالص.

ويشير الجابري عبر دراسة متعمقة للنصوص كيف أن رجال السلطة كانوا ـ عامدين ـ يزيحون بعض الموروثات في العقل الأخلاقي العربي لحساب بعض الموروثات ، فيعلو صوت الموروث الفارسي الذي يركز على الطاعة في الفترات التي تحتاج فيها السلطة إلى الاستقرار السياسي، وضمان خضوع المحكومين لتوجهات السلطة ومنطلقاتها وممارساتها. وقد يتغلب موروث أخلاقي آخر في حقبة تالية، حسب احتياجات السلطة السياسية.

ولعل السؤال الذي ينبغي إثارته الآن هو: ما الذي أخذه العقل الأخلاقي العربي من الموروث اليوناني ؟

يقرر الجابري أن هناك ثلاث مرجعيات إليها يعود كل ما نقل إلى الثقافة العربية من الموروث اليوناني في الأخلاق والقيم: أفلاطون وأرسطو وجالينوس. ويدون التمييز في هذا الموروث بين هذه المرجعيات الثلاث فإنه لن يكون قابلا للفهم.

فعلا لقد حصل الجمع بين آراء أفلاطون وآراء أرسطو في الأخلاق كما في مجالات أخرى، وحصل الجمع بين آراء هذين وآراء جالينوس، ومع ذلك فالتمييز في الفكر الأخلاقي العربي، وذي الأصول اليونانية بين نزعات ثلاث أمر ضروري:

- نزعة طبية علمية (مرجعيتها جالينوس).
- نزعة فلسفية (ومرجعيتها أفلاطون وأرسطو).
- ونزعة تلفيقية تقتبس من المرجعيات الثلاث . . . وقد توالت هذه النزعات تاريخيا.

ومعنى ذلك أن العقل الأخلاقي العربي تأثر تأثرا عميقا بالنزعات الأخلاقية اليونانية. ولا نستطيع الخوض في التفاصيل لأنها تحتاج إلى دراسات مستفيضة بناء على الاجتهادات اللامعة للجابري.

ويثير الموروث الصوفي بما يتضمنه من قيم الزهد والانسحاب من الحياة الفاعلة سؤالاً بالغ الأهمية يطرحه الجابري حين يتساءل «متى وكيف ولماذا احتل هذا الموروث

المشحون بالقيم السلبية من الحياة موقعا هاما في الحضارة العربية منذ انطلاقها عبر الفتوحات التي جعلت منها (الحضارة العالمية) في ذلك الوقت ؟ «ويضيف الجابري أنه» إذا أضفنا إلى ذلك أن الدين الذي قامت هذه الحضارة على أساسه يبشر بقيم إيجابية نحو الحياة، وباسم هذه القيم قامت تلك الفتوحات واتجهت تلك الحضارة اتجاها عالميا (دعوة إلى الناس كافة) أدركنا أي «لغز» سينطوي عليه انتشار أخلاق الفناء «في الحضارة العربية الإسلامية منذ العصر الأموي».

ويحاول الجابري أن يجد حل اللغز في العوامل الخارجية والعوامل الداخلية معًا التي جعلت للموروث الصوفي مكانا واضحا في تكوين العقل الأخلاقي العربي.

أما العوامل الخارجية فتتمثل في التأثر بشخصيات فارسية رفعت لواء التصوف والذي يتمثل في ترك الترف والمال والإمارة وتصطنع الزهد طلبا لمنزلة أكبر وجاه أوسع. وذكرت بعض المصادر الموثوقة أن أول زاهد على وجه الحقيقة هو إبراهيم بن أدهم المتوفي سنة ١٦١ هجرية، الذي نقل عنه أنه قال إن الزهاد مثله هم ملوك الآخرة. وكان يقول لأصحابه «ملوك الدنيا أعزة في الدنيا أذلة يوم القيامة.. نحن والله الملوك والأغنياء بها». غير أن العوامل الخارجية - ونعني الاحتكاك الحضاري والتداخل الثقافي والتأثر بنماذج فارسية - لا تكفي لتفسير الظاهرة. ولذلك لابد من البحث عن العوامل الداخلية التي أدت إلى بروز الموروث الصوفي في العقل الأخلاقي العربي. ويحدد الجابري هذه العوامل الداخلية فيما يطلق عليه «أزمة القيم» في المجتمع الإسلامي. ويعني بها تلك التي ظهرت كرد فعل للحروب الأهلية الطويلة والمأساوية التي عانى منها المجتمع العربي الإسلامي منذ الثورة على عثمان، وحرب الجمل، وحرب صفين، وحروب الخوارج، فحروب الأبناء، أبناء الصحابة بعد وفاة معاوية، وما رافق ذلك من أعمال هزت الضمير الديني والخلقي هزا، كضرب الكعبة وقتل الحسين. يقول الجابري «كل ذلك أوقع الضمير الديني عند خاصة الناس وعامتهم في أزمة عميقة عبرت عن نفسها في مواقف الحياد «واعتزال الفتنة» والهروب إلى الأماكن المقدسة بمكة والمدينة،

والانقطاع إلى الزهد والعبادة ، وشجب الترف ، والانسياق مع الشهوات، والتذكير بالآخرة والعذاب ».

في ضوء الملاحظات السابقة يمكن أن نستخلص أن ما يطلق عليه الخصوصية الثقافية الأخلاقية الإسلامية ليست وحيدة البعد ، بل إنها قامت تاريخيا على موروثات خمسة ، أشرنا بإيجاز إلى ثلاثة منها وهي الموروث الفارسي وقيمته المركزية هي أخلاق الطاعة للحاكم، والموروث اليوناني وقيمته المركزية هي أخلاق السعادة التي ينبغي أن يسعى إلى تحقيقها المواطن في المدينة ، باعتبار أن المدنية كانت هي أساس الحضارة اليونانية ، والموروث الصوفي الأجنبي وقيمته المركزية هي أخلاق الفناء، التي تحض على الزهد والتقشف .

ومعنى ذلك كله ، أن الخصوصية الثقافية لأي مجتمع بشكل عام، ليست بناء مغلقا، بل إنها أشبه بوعاء حضاري منفتح على التأثيرات التي تفد إليه من التفاعل العميق مع حضارات أخرى . وإذا كانت الثقافة الإسلامية قد تأثرت بالموروثات الفارسية واليونانية كما رأينا فإن الحضارة الغربية الحديثة تأثرت بعمق في بداية تشكلها بالثقافة الإسلامية .

بقي من بعد أن نتحدث عن الموروث العربي الخالص والموروث الإسلامي، حتى نختم حديثنا عن العقل الأخلاقي العربي .

(١٤)

الأخلاق بين النص والممارسة

المشكلة التي طرحناها في سياق تأصيلنا لحوار الحضارات، وهي الأسباب الكامنة وراء ما نشهده أحيانا من صراع ثقافي في هذا الحوار . وقررنا أنه في إطار التفاعل الثقافي في عصر العولمة، برز تعارض بين الخصوصية الثقافية والنزعة إلى العالمية وخصوصا

فيما يتعلق ببعض القيم الأخلاقية التي تريد بعض الدول الغربية إلباسها ثوب العالمية مع أنها ليست كذلك وإنما هي تعبير عن بعض القيم الغربية السائدة في العصر الحاضر .

ومن هنا طرحنا السؤال : هل هناك تعارض حتمي بين الخصوصية الثقافية والعالمية؟ والإجابة على هذا السؤال تقتضي - كما اقترحنا - أن نطل إطلالة سريعة على الخصوصية الثقافية لنحدد تعريفا لها، ونحاول أن نستكشف مكوناتها في المجال العربي والإسلامي. وقد ركزنا بشكل خاص على المكونات الأخلاقية في الخصوصية الثقافية العربية الإسلامية ، لأنها هي بالذات التي كانت محور الصراع الثقافي في حوار الحضارات الذي دار مؤخرا في اطار المؤتمرات العالمية الكبرى التي نظمتها الأمم المتحدة عن قضايا السكان ومواجهة مرض الإيدز .

وبالرغم مما يحيط فكرة الخصوصية الثقافية من غموض لدى من يرفعون شعاراتها وخصوصا في ميدان الصراع مع العولمة بتجلياتها السياسية والاقتصادية والثقافية ، فقد حاولنا أن نستكشف مكوناتها الأخلاقية من خلال القراءة النقدية لكتاب الدكتور محمد عابد الجابري «العقل الأخلاقى العربى» .

ولعل أبرز ملامح هذا الكتاب المهمة أنه - كما يقرر مؤلفه - أول محاولة منهجية في الفكر العربي الحديث للدراسة المنهجية لنظم القيم في الثقافة العربية . غير أن المنهج الذي تبناه المؤلف وهو الاقتصار على دراسة «الثقافة العالمة» بمعنى تحليل النصوص المكتوبة التي تحدثت عن الأخلاق، وليس دراسة الأخلاق كما مورست فعلا في السياق العربي والإسلامي عبر المراحل التاريخية المختلفة، وهو الذي وجهنا إليه النقد ، على أساس أن المحك في النهاية هو الممارسة وليست النصوص! غير أن الجابري لديه رد جاهز هو أنه ليس من علماء الاجتماع أو الأنثروبولوجيا لكي يدرس الممارسات الأخلاقية العربية والإسلامية كما حدثت، وإنما هو في الأساس - بحكم تكوينه الأكاديمي الفلسفي - يعنى أساسا بالدراسة المعرفية لتشكل القيم الأخلاقية العربية الإسلامية، ومن

هنا تركيزه على النصوص وليس على الممارسة. وبغض النظر عن ملاحظاتنا النقدية على هذا المنهج، فإن أهم نتيجة خرج بها الجابري من بحثه المتعمق في نصوص «الثقافة العالمة» أن الخصوصية الثقافية الأخلاقية الإسلامية ليست وحيدة البعد، بل إنها قامت تاريخيا على موروثات خمسة، هي الموروث الفارسي وقيمته المركيزة هي أخلاق الطاعة المطلقة للحاكم، والموروث اليوناني وقيمته المركزية هي أخلاق السعادة التي ينبغي أن يسعى إلى تحقيقها المواطن في المدينة، باعتبار أن المدينة كانت هي أساس الحضارة اليونانية، والموروث الصوفي وقيمته المركزية هي أخلاق الفناء، التي تحض على الزهد والتقشف.

وقد آثر الجابري أن يبدأ باكتشاف الملامح الأساسية للقيم الأخلاقية في هذه الموروثات الثلاث، قبل أن يتفرغ لدراسة الموروث العربي الخالص ويعني بذلك القيم الأخلاقية العربية قبل الإسلام، والموروث الإسلامي الخالص المستمد أساسًا من القرآن والسنة.

ويلحظ القارئ المدقق لكتاب الجابري أنه ناضل نضالاً شديداً حتى يستخلص بصعوبة كاملة القيمة المركزية في منظومة القيم الأخلاقية العربية ووجد أنها قيمة المروءة. كما أنه له بذلك جهوداً نظرية مماثلة حتى يستخلص القيمة المركزية في منظومة القيم الإسلامية ووجد أنها المصلحة.

ومحاولات الجابري في تعريف المروءة من جهة، والمصلحة من جهة أخرى تكشف في الواقع عن حدود المنهج الذي طبقه الجابري، وهو محاولة استخلاص القيم من بين تضاعيف الكتابات التي ألفها مؤلفون مختلفون وفي مداخل تاريخية متعددة. وهذه الكتابات تثير في حد ذاتها مشكلات متعددة، لعل أهمها التفاوت الشديد في قيمتها الفكرية، فبعضها ليست إلا نقولاً من حكم الأقدمين، بغض النظر عن مصادرها، وبعضها ليس إلا تلخيصًا لا قيمة له لبعض كتب التراث. غير أن أهم نقد يمكن أن يوجه

لهذا المنهج هو بعد الشقة بين النصوص التي مهما تعسفنا في قراءتها لكي نستخلص منها عدداً من القيم وندعي أنها هي القيم المركزية الحاكمة، وبين الممارسة الفعلية للحكام والمحكومين عبر مراحل التاريخ الإسلامي المختلفة.

ولعل هذا هو الذي دفع بالجابري في خاتمة كتابه إلى أن يقرر أن «مبدأ طاعة السلطان من طاعة الله» و«الدين والملك توأمان» قد هيمن هيمنة شبه مطلقة على الساحة الفكرية في الثقافة العربية. والذين لم يأخذوا هذا المبدأ على أنه يعبر عن حقيقة ما يقرره الدين قبلوه كضرورة تدفع محظور الفتنه. والحق أن الضمير الديني في الإسلام، الذي هو أصلاً متحرر من وزر «الخطيئة الأصلية» (خطيئة آدم)، قد حمل نفسه وزراً آخر هو وزر «الفتنة الكبرى». إن الرغبة في إلقاء الفتنة قد بررت على الدوام قبول العيش باستكانة، تحت الحكم الذي أصله فتنة! فكانت فكانت النتيجة قيام الحكم في الإسلام، وعلى الدوام إلى الآن، على «وحدانية التسلط»، فكانت مدينتنا إلى اليوم «مدينة الجبارين».

بهذا الحكم الخطير ينهي الجابري كتابه الذي أراده قراءة بحتة في «الثقافة العالمة» بكل نصوصها المتعددة، وإذا به يضطر في النهاية إلى الخروج عن قواعد منهجه، لكي يتأمل في حصيلة الممارسة الأخلاقية العربية الإسلامية منذ بداية الإسلام حتى الآن، فيجد أن قيمة الطاعة المطلقة للحكام هي الغالبة، فإن استكانة الجماهير لحكم القوة كانت هي الممارسة الفعلية!

مقياس التقدم الحضاري:

وفي ضوء عرضنا لمشكلة تعارض الخصوصية الثقافية أحياناً مع النزعات الأخلاقية العالمية، يمكننا أن نؤكد أن أحد مقاييس التقدم الحضاري هو عدم بعد المسافة بين

النصوص والممارسة الفعلية. ونحن ندرك تمامًا أن مطابقة النصوص دينية كانت أو وضعية، دستورية أم أخلاقية، مع الممارسة، مطابقة كاملة مسألة تكاد أن تكون مستحيلة. فنحن نعيش في مجتمعات يسودها الصراع بين جماعات مصالح متعددة، وهي عادة ما تتشكل من طبقات اجتماعية لكل منها رؤيتها المتميزة للعالم، والتي قد تكون متضادة في بعض الأحيان. كما أن هذه المجتمعات الإنسانية تتشكل من بشر وليس من ملائكة معصومين، ومن هنا فالخروج على القانون، بما يتضمنه من قيم أخلاقية متعددة ظاهرة إنسانية عرفتها كل المجتمعات منذ نشأة الإنسانية. كما أن الخروج على الدستور في الدول الحديثة التي جعلت الدستور العمود الأساسي لنظمها السياسية، بحكم أنه يعد أبا القوانين، ومصدر الشرعية، والضابط للسلوك السياسي، ظاهرة معروفة أيضًا.

غير أنه بالنسبة لكلتا الظاهرتين - ونعني الخروج على القانون من ناحية، والخروج على الدستورمن ناحية أخرى - تجليات مختلفة حسب العصور، وحسب المجتمعات، وفي ضوء طبيعة الأنظمة السياسية المطبقة.

ويمكن القول إنه بالنسبة للتفرقة التقليدية المعتمدة في فقه القانون الدستوري بين دولة القانون ودولة البوليس، فإنه في دولة القانون هناك سيادة كاملة لمبدأ تطبيق القانون على الجميع بغض النظر عن الدين والجنس وأهم من ذلك بغض النظر عن المكانة الاجتماعية لمخالف القانون. ولا نبالغ لو قلنا إن التطبيق الفعال والمنهجي لهذا المبدأ من أبرز مقاييس التقدم الحضاري. ولو نظرنا نظرة مقارنة بين المجتمعات الغربية ومجتمعات العالم الثالث، لوجدنا أن سيادة القانون مبدأ مطبق إلى حد كبير في المجتمعات الأولى، بينما هو يكاد أن يغيب تطبيقه في المجتمعات الثانية. ومن بين المؤشرات المتعددة على تطبيق مبدأ سيادة القانون في المجتمعات الغربية ما نشر مؤخرًا عن محاكمة رئيس المجلس الدستوري في فرنسا بتهمة الفساد مع مجموعة من الوزراء

السابقين، والمحاكمات الواسعة المدى التي طالت مئات من السياسيين الفاسدين في إيطاليا، وغيرها من البلاد الغربية.

أما بالنسبة لبلاد العالم الثالث فكلنا يعرف ظاهرة التمييز الطبقي في تطبيق القانون، مما يجعل من يخالفون القانون ممن ينتمون إلى الطبقات العليا في المجتمع يفلتون من الملاحقة القضائية وبالتالي من العقاب، في حين أن أبناء الطبقات المتوسطة والدنيا يعرضون دائمًا للملاحقة والعقاب في حالة مخالفتهم للقانون.

أما عن مخالفة الدستور فحدث ولا حرج! الدستور في الدول المتقدمة وثيقة شبه مقدسة، لا ينالها التعديل إلا بإجراءات بالغة التعقيد، ضمانًا إلا تغير نصوصه وفق الأهواء السياسية للحكام أو الجماعات المصالح، أما الدستور في بلاد العالم الثالث فلا تزيد قيمته في الواقع عن تشريع عادي، يمكن أن تدخل عليه التعديلات التي توافق عليها البرلمانات المنتخبة في أسرع وقت ممكن، وخصوصا بالنسبة للحد الأقصى للمدة التي من حق الرئيس أن يمارس فيها الرئاسة. وقد شهدنا في العالم العربي حالات متعددة لتغيير الدساتير في هذا الاتجاه.

غير أنه في البلاد التي يعتبر فيها الدستور هو عماد النظام السياسي، فإن الخروج عليه له عقوبات رادعة للحكام. ويكفي أن تتذكر أن الرئيس الأمريكي نيكسون تم عزله من منصبه عقابا له لأنه مارس التجسس على خصومه السياسيين خارقًا بذلك قواعد الدستور.

بل إن الرئيس السابق كلينتون كان معرضاً أيضًا للعزل عقابا له على تضليله للعدالة ولسلوكه غير الأخلاقي.

وأيًا كان الأمر، فيمكن القول إن العبرة - في أي مجال من مجالات الحياة الإنسانية - ليست بالنصوص مهما كانت مفرقة في مثالياتها والقيم الأخلاقية التي تنطلق منها ولكن في الممارسة الفعلية ليس للحكام فقط ولكن للشعوب أيضًا!

ويمكن القول إن العلاقات السياسية بين الحكام والشعوب عادة ما يتولد عنها قيم ثقافية قد تكون إيجابية وقد تكون سلبية . تكون هذه القيم إيجابية حين يقوم النظام السياسي على أساس احترام الديمقراطية والخضوع لسيادة القانون، واحترام إرادة الشعب .

وهذه القيم من شأنها أن تصيغ الممارسة السياسية للشعوب بالجسارة في التعبير عن الرأي، وعدم الخوف من المجاهرة بالخلاف مع الحكام .

ومن شأن ذلك أن يرشد القرارات السياسية ويجعلها معبرة فعلاً عن الإرادة الشعبية . وتكون هذه القيم سلبية حين يقوم النظام السياسي على الاستبداد وإهدار سيادة القانون، وتجاهل الإرادة الشعبية . في هذه الحالة وفي غالبية الأحيان تميل الممارسة الشعبية إلى الاستكانة والخوف من البطش وإيثار السلامة .

شهدت المجتمعات الإنسانية عبر التاريخ كلا النوعين من النظم السياسية . غير أن مجرى التاريخ المعاصر قد حكم على النظم الاستبدادية بالسقوط، وفتح الباب واسعًا وعريضًا أمام النظم الديمقراطية، بفضل نضال الشعب في سبيل الحرية .

(١٥)
تفكيك الآخر ونقد الذات !

ليس هناك من شك في أن موضوع الخصوصية الثقافية من أهم الموضوعات الخلافية التي يدور حولها الجدل في معرض تحليل الآثار السلبية للعولمة . فالفكرة الشائعة عنها أنها ـ من المنظور الثقافي ـ تطمح إلى تقنين العالم وفق معايير عالمية، مما يؤدي بالضرورة إلى طمس الخصوصيات الثقافية والقضاء عليها . ومن هنا انبرى عديد من الكتاب في العالم الثالث على وجه الخصوص، إلى الدفاع عن خصوصية مجتمعاتهم الثقافية، كما حدث في العالم العربي . والخصوصية الثقافية في حالتنا بالذات قد تكون بالتركيز على العروبة أو الإسلام أو عليهما معًا . وهذا الدفاع يراد منه في الواقع صد الهجمات القادمة من محيط العولمة . غير أن المشكلة الحقيقية أن هذه الهجمات قد

تكون متوهمة، أو يراد تضخيمها بشكل يفتقر إلى أي أساس واقعي. ولكن أخطر من ذلك كله أن هناك اتجاها لجعل الدفاع عن الخصوصية الثقافية أداة فعالة لمنع التغيير السياسي والاقتصادي والثقافي في مجتمعات يسودها الاستبداد السياسي، ويهيمن عليها التخلف الاقتصادي، وتتسم بالانغلاق الثقافي .

غير أنك إن طرحت السؤال الرئيسي على من يرفعون شعارات الخصوصية الثقافية عن أصولها التاريخية ومكوناتها الأساسية وتشكيلاتها الواقعية، فإنك على الأغلب لن تجد ردوداً مقنعة، اللهم إلا مجموعة من التهويمات الغامضة، التي تتحدث عن ثوابت الأمة بدون تحديد، أو تعلي من شأن مجموعة من القيم الأخلاقية المطلقة، وكأن هذه القيم مجموعة «جواهر» ثابتة لا تلحقها رياح التغيير، ولا تتأثر بالزمن، ولا يجرى عليها ما يجري على كل الظواهر الاجتماعية والثقافية من تحولات بفعل التطور التاريخي الداخلي للمجتمعات، أو نتيجة للتفاعلات العميقة مع حضارات أخرى، والتي قد تؤدي إلى اتجاهات سلبية أو إيجابية .

وقد حاولنا أن نلقي الضوء على الخصوصية الثقافية العربية من خلال عرضنا النقدي لأفكار الفيلسوف المغربي المعروف محمد عابد الجابري، في كتابه المهم «العقل الأخلاقي العربي»، والذي يمثل الكتاب الرابع من سلسلة بحوثه عن العقل العربي، والتي بدأها بكتابه «تكوين العقل العربي»، ثم «بنية العقل العربي»، ثم «العقل السياسي العربي». وقد قررنا أن أهم اكتشافات الجابري في هذا الكتاب أن أنظمة القيم الثقافية العربية هي نتاج موروثات خمسة هي الموروث الفارسي، والموروث اليوناني، والموروث الصوفي، والموروث العربي الخالص والموروث الإسلامي الخالص. وأن الموروث الذي سيطر على كل الموروثات الأخرى هو الموروث الفارسي، الذي كانت تركز قيمته المركزية على ضرورة الطاعة المطلقة للحكام، ومن هنا يمكن تفسير سيادة الاستبداد السياسي من جانب، والخنوع الجماهيري من جانب آخر، في كل مراحل التاريخ الإسلامي والعربي تقريبا .

الخصوصية الثقافية الغربية :

غير أنه في مقابل ادعاءات الخصوصية الثقافية العربية بكل إطلاقاتها، وتجاهلها للتطور التاريخي للمجتمع العربي، واستبعادها لأبعاد التفاعل الحضاري الواسعة المدى التي حدثت بين الذات والآخر، هناك على الطرف الآخر نزعة لتأكيد الخصوصية الثقافية الغربية يطلق عليها نزعة «التمركز حول الذات الأوروبية» European Centrism .

ويمكن القول إن نقد المركزية الغربية مدخل ضروري لفض الاشتباك الدائر في مجال مناظرات العولمة بين الخصوصية الثقافية والنزعة العالمية، والتي هي في بعض الأحيان ليست سوى غطاء يخفي القيم الغربية التي يراد لها أن تصبح قيما عالمية ملزمة لكل شعوب الأرض، وتخضع لها كل الثقافات في العالم. كما أن حوار الحضارات لا يمكن له أن يتطور في اتجاه إيجابي بغير التحليل النقدي للمركزية الغربية، وكشف الأوهام التي صاحبت نشأتها التاريخية، ونزع الغطاء الذي يخفي مظاهرها الثقافية التي تعلي من شأن الذات الأوروبية وتمجدها، وتخفض من شأن الآخر غير الغربي، على أساس أن أوروبا هي التمدن والآخر غير الأوروبي هو البربرية والهمجية، كما كان يقال في العهد الاستعماري، أو هو نموذج للتخلف كما يقال في الحقبة الراهنة .

والحقيقة أن المركزية الغربية قد وجهت لها سهام النقد في الفكر العربي الحديث والمعاصر من قبل مفكرين وباحثين متعددين، ومن زوايا متعددة. وانطلقت هذه الانتقادات على صعيد الفلسفة، أو من منطلقات العلم الاجتماعي بفروعه المختلفة سواء في مجال السياسة أو الاقتصاد أو علم الاجتماع أو الأنثربولوجيا. غير أنه يمكن القول إن الدراسة الشاملة الوحيدة ـ حسب علمنا ـ في المكتبة العربية المعاصرة والتي تناولت بالنقد العميق الشامل ظاهرة المركزية الأوروبية هي دراسة المفكر العربي الدكتور عبد الله إبراهيم. وهو مفكر يتصدى لإشكالية محددة في تجلياتها المختلفة وهي ما يطلق عليه «إشكاليات المطابقة والاختلاف». وعنوان كتابه هو «المركزية الغربية : إشكاليات

التكون والتمركز حول الذات» الصادر عام ١٩٩٧م عن المركز الثقافي العربي في بيروت.

وكتابة الدكتور عبد الله إبراهيم في هذا الكتاب وفي كتبه الآخرى تتميز بالتأصيل المنهجي وبالوضوح الفكري وبالأسلوب الرصين، مما يجعله في مقدمة المفكرين العرب الذين يستحقون أن نتأمل أطروحاتهم الأصيلة، وأن نتناولها بالتحليل النقدي. نظرا لأهميتها البالغة، ولجسارتها النظرية، ولأهمية تطبيقاتها العملية في مجال مناظرات العولمة، وحوار الحضارات على السواء. والتوطئة التي قدم بها عبد الله إبراهيم لكتابه والتي جعل عنوانها: «الثقافة والتمركز: من واقع المطابقة إلى أفق الاختلاف» أشبه ما تكون «بمقال في المنهج»، يعرض فيه المؤلف لمشكلة البحث عرضا واضحا، ويحدد منهجه، ويبرز الغرض الرئيسي من تحليله النقدي للمركزية الغربية.

ويبدأ الدكتور عبد الله إبراهيم التوطئة بقوله «تكشف النظرة النقدية الفاحصة لمعطيات الثقافة العربية الحديثة، معضلة مكينة تستوطن نسيجها الداخلي، ألا وهي «مماثلة» الثقافة الغربية، و«مطابقة» تصوراتها، فحيثما اتجهت تلك النظرة في حقول التفكير المتعددة، لا تجد أمامها ـ على مستوى الرؤى والمناهج والمفاهيم ـ سوى ضروب من «التماثل» و«التطابق» مع ثقافة الآخر، والتي فرضت حضورها وهيمنتها في المعطي الثقافي العربي الحديث مباشرة، وتجاوزت ذلك إلى حد أصبحت فيه على صلة وثيقة بالتصورات التي تنتج ذلك المعطي، سواء تم الأمر استناداً إلى مبدأ القبول أو إلى مبدأ الرفض ورد الفعل. ويعود ذلك، فيما يعود، إلى سببين رئيسيين: أولهما يتصل بهيمنة «المركزية الغربية» ومحدداتها الثقافية والإيديولوجية، وهي تمارس اختزالا للثقافات غير الغربية، باعتبارها الثقافة الكونية الشاملة. وثانيهما: الاستجابة السلبية لمعطيات تلك المركزية. وهو أمر يتعلق بواقع الثقافة العربية الحديثة التي رهنت ذاتها بعلاقات امتثالية للثقافة الغربية، ولم تفلح في بلورة أطر عامة تمكنها من الحوار المتفاعل مع الثقافات

الأخرى. وفيما ينبغي أن تنقد وتفكك المركزية الغربية بهدف تحليل أسباب التمركز وممارساته الإقصائية بحق الثقافات الأخرى، فإنه وهذا هو الأهم، ينبغي التدقيق في الأسباب التي جعلت الثقافة العربية الحديثة تتصف بالاستجابة السلبية للثقافة الغربية . . .

غير أن الدكتور عبد الله إبراهيم يحرص على إبراز أن الغرض من النقد يهدف إلى وضع فواصل رمزية بين الثقافات بهدف تفاعلها الخلاق، وليس إذعان بعضها لبعض، باعتبار أن ذلك هو السبيل الذي يقضي إلى نوع من «الاختلاف» الثقافي بدل «المطابقة» الثقافية. ويضيف «ليس المقصود بالاختلاف» هنا الدعوة إلى قطيعة مع الآخر، والاستهانة به، ولاختزاله إلى مكون هامشي، ذلك أن القطيعة لن تحقق إلا العزلة والانغلاق» .

وهكذا تتضح مشكلة البحث وهي ضرورة القيام بنقد مزدوج : أولا إزاء المركزية الغربية، وثانيا إزاء الذات العربية .

والواقع أن هذه الصياغة الدقيقة لمشكلة علاقة الثقافة الغربية بالثقافة العربية، سبق لنا في كتابنا «الوعي التاريخي والثورة الكونية» الصادر عام ١٩٧٥م أن عبرنا عنها في إطار الواجبات التي قدرنا أنه على المثقف العربي المعاصر أن يقوم بها، وذلك في الفصل الثاني الذي خصصناه لدراسة «حوار الحضارات في عالم متغير» وهي التي قدمت بالإنجليزية في الحوار العربي الياباني الذي عقده منتدى الفكر العربي في عمان من ١٩ - ٢٠ سبتمبر ١٩٩٢م والذي قمت بالتخطيط له وتنظيمه، حين كنت أمينا عاما لمنتدى الفكر العربي في هذا الوقت .

وقد قررت في خاتمة الدراسة وعنوانها «نحو خطة قومية للحوار مع الثقافات الأخرى» هناك أهمية كبرى لوضع خطة قومية عربية للحوار مع الثقافات الأخرى. ووضع هذه الخطة القومية يستدعي القيام بدور نقدي مزدوج :

الأول: الاستيعاب النقدي لفكر الآخر . . والثاني النقد الذاتي للأنا. ونعني بذلك ضرورة أن تمارس النقد الذاتي لممارساتنا السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية في العقود الخمسة الماضية التي مضت على بداية مرحلة الاستقلال. وهذا النقد الذاتي - بالإضافة إلى استيعاب فكر الآخر نقديا - هو المدخل الضروري في تقديرنا لحوارنا مع الحضارات الأخرى.

ومع اتفاقنا الكامل مع عبد الله إبراهيم في الرؤية والمنهج، إلا أنه تبقى مع ذلك ملاحظات نقدية متعددة يمكن توجيهها إلى دراسته الرائدة للمركزية الغربية، والتي سنحاول في المقالات القادمة أن نستكشف خطوطها الرئيسية، ونتائجها النهائية .

(١٦)
المركزية الغربية وتجلياتها المعاصرة

إذا كان موضوع الصراع الثقافي في حوار الحضارات، قد قادنا إلى الخوض - وإن كان بشكل وجيز حقا - إلى التعارض بين الخصوصيات الثقافية والعالمية في بعض المجالات ومن أهمها نسق القيم الأخلاقية، فقد كان من المنطقي أن نركز على الخصوصية الثقافية العربية. غير أننا استخلصنا من متابعة الصراع بين الذات الغربية والآخر غير الغربي ونعني الثقافات والشعوب التي لا تنتمي إلى دائرة الغرب، أن الذي حكم الصراع وتطوراته عبر الزمن، هو تبلور مفهوم محدد كانت له آثار بالغة الخطورة سياسيا واقتصاديا وثقافيا، هو مفهوم المركزية الغربية. وهي تعني ببساطة أن الغرب وفي قلبه أوروبا هو مركز العالم، والمنتج الأوحد للقيم الإنسانية، والحكم المطلق وفي وضع وتقنين معايير التقدم والتخلف، والمرجع الأوحد في تسجيل انتقال شعب ما أو ثقافة محددة من البربرية والهمجية إلى المدنية.

وحين عرضنا في جولة أولى لإشكالية المطابقة والاختلاف التي تصدى لها الدكتور عبد الله إبراهيم في كتابه الرائد «المركزية الغربية: إشكالية التكون والتمركز حول الذات»

حاولنا تلخيص فكرته المحورية في ضرورة تفكيك الآخر (ونعني الغرب) ونقد الذات (ونعني الثقافة العربية). ووعدنا القارئ في نهاية مقالنا الماضي أن نؤجل ملاحظتنا النقدية على نظرية عبد الله إبراهيم إلى أن نستكشف الخطوط الرئيسية والنتائج النهائية لها.

ويبدو لي الآن أن هذا الوعد كان مسرفا في التفاؤل! فكيف في أن أعرض للخطوط الرئيسية لكتاب عميق في بضع مقالات محدودة، وهو الكتاب الذي يحكم قبضة المؤلف المنهجية والنظرية على موضوعه بشكل لافت للنظر حقا، مما جعله أشبه بضفيرة متماسكة يصعب تفكيك أجزائها. ولعل هذه الملاحظة يبدو صدقها من تأمل خطة المؤلف، الذي يعد مدخلاً مكثفًا عن «المركزية الغربية: حيثيات المفهوم وإشكالياته» قسم الكتاب إلى أبواب ثلاثة. الأول عنوانه «المركزية الغربية: الركائز الفلسفية لنزعة التمركز حول الذات» والباب الثاني «تأصيل التمركز وتجلياته» والباب الثالث والأخير «نقد التمركز: استشعارات داخلية».

وهكذا لا أجد مفرًا للوفاء بوعدي للقارئ سوى أن أركز على مدخل الكتاب الذي يثير أبرز قضايا الغرب المركزية وأصولها وتجلياتها.

انبعاث أوروبا والغرب:

متى بدأت اللحظة التي ولد فيها المفهومان المتلازمان «أوروبا والغرب»؟ هكذا يبدأ عبد الله إبراهيم رحلته الاستكشافية لتتبع ظهور هذه المفاهيم ومكوناتها الرئيسية وتجلياتها الثقافية.

ويقرر ابتداء أن هذين المفهومين هما من تمخضات الحقبة الطويلة والمستقبلية والتي يصطلح عليها «بالعصر الوسيط»، التي طورت جملة من العناصر الاجتماعية والدينية والسياسية والثقافية، فاندمجت لتشكل «هوية» أوروبا، وبانتهاء تلك الحقبة ظهر

مفهوم «الغرب» بأبعاده الدلالية الأولية. وتمثلت هذه الأبعاد في تثبيت مجموعة من الصفات والخصائص العرقية والحضارية والدينية على أنها ركائز أساسية تشكل أمس هويته. وقد أدت هذه العملية إلى ولادة مفهوم حديث هو «المركزية الغربية»، إن إشكالية هذا المفهوم تتجلى في «أنه تقصد أن يؤسس وجهة نظر حول «الغرب» بناء على إعادة إنتاج مكونات تاريخية، توافق رؤيته، معتبرا إياها جذورا خاصة به، ومستحوذا في الوقت نفسه على كل الإشعاعات الحضارية القديمة، وقاطعا أواصر الصلة بينهما وبين المحاضن التي احتضنت نشأتها، إلى ذلك تقصد المفهوم أن يمارس إقصاء لكل ما هو ليس غريبا، دافعا به إلى خارج الفلك التاريخي الذي أصبح «الغرب» مركزه، على أن يكون مجالا يتمدد فيه، وحقلا يجهزه بما يحتاج إليه. واقترنت ولادة العصر الحديث «مع الممارسة الغربية في ميادين المعرفة والاكتشافات الجغرافية، ومؤسسة الدولة بركائزها الاقتصادية والاجتماعية والعسكرية والسياسية».

وفي تقديرنا أنه في هذه العبارة الجامعة تكمن السمات الأساسية لظاهرة المركزية الغربية، خصوصا فيما يتعلق بنشأتها التاريخية.

ومما يساعد في إبراز تجلياتها الثقافية الالتفات إلى حقيقة أن أوروبا دخلت العصر الحديث حين طورت منظومة من الممارسات والأفعال، والأفكار المتداخلة التي أدمجت معا. ووفقا لبعض المؤرخين فإن هناك عديدا من العوامل التي أظهرت أوروبا بوصفها كيانا متجانسا ومؤثرا وفعالا. وأهمها اللغة اللاتينية والأدب القديم وظهور طبقة المثقفين التي بدأت منذ القرن الثالث عشر تدرس في جامعات متماثلة، وبروز طبقات حاكمة لها نفس الميول والأذواق، بالإضافة إلى البعثات الأولى إلى الشرق الأقصى في القرن الثالث عشر. ومن الواضح أن هذه العوامل التي نزعت إلى بلورة قاسم مشترك تتركز حوله الذات الأوروبية، اهتمت أساسا بالنظم الرمزية خاصة الأدب الإغريقي والديانة المسيحية وإعلاء شأن اللاتينية لأنها الوسيط والحامل لتلك النظم، بل إنه

أضيفت عليها القداسة لأنها لغة الحقيقة الدينية، لغة الأنجيل، ولغة الاهوت، ولغة الكنيسة. غر أن استلهام الماضي لم يصرف لا المثقفين ولا الطبقات الحاكمة عن الاهتمام بالحاضر، بالإضافة إلى المحاولات الأولى للتعرف إلى «الآخر» بواسطة الرحلات الأولى إلى الشرق. غير أن التعبير الحقيقي عن أوروبا تأخر - كما يقرر عبد الله إبراهيم - إلى نهاية القرن الخامس عشر.

وكشف عن نفسه في ظاهرتين مهمتين، هما الكشوف الجغرافية الكبرى من ناحية، والثورة الفكرية والعلمية من ناحية أخرى.

أما الكشوف الجغرافية الكبرى فهي التي دشنت هوية الغرب الحديثة، كما يقرر الباحث الفرنسي المعروف تودوروف في كتابه المهم «فتح أمريكا ومسألة الآخر» الذي ترجمه بشير السباعي ونشرته دار سينا عام ١٩٩٢م. إذ يقرر تودوروف «لا يوجد تاريخ أنسب لتمييز بداية العصر الحديث من عام ١٤٩٢م، العام الذي يعبر فيه كولومبوس المحيط الأطلسي، ونحن جميعا الأحفاد المباشرون لكولومبوس، بقدر ما لكلمة بداية من معنى».

والواقع أن عام ١٤٩٢ يعد تاريخا فارقا في تشكيل العالم الحديث. ويلفت النظر أنه قامت في فرنسا عام ١٩٩٢م حركة فكرية كبرى بمناسبة مرور خمسمائة عام على اكتشاف أمريكا، تمثلت في محاولات علمية جادة لتسجيل أبرز الوقائع التاريخية المتعلقة بالاكتشاف، وأهم من ذلك تأويل هذا الحدث التاريخي الضخم الذي تعددت التفسيرات له، بطريقة تلقي بظلالها الكثيفة على وقائع التاريخ المعاصر.

ظهر كتاب مهم في هذا السياق للمفكر الفرنسي المعروف المثير للجدل جاك أتالي بعنوان «١٤٩٢» حاول فيه أن يقدم تأويلا إبداعيا على الطريقة الفرنسية لمختلف دلالات الحدث. وظهرت موسوعة بالغة الأهمية عن «أحوال العالم عام ١٤٩٢» ترصد بدقة وبتطبيق خلاق للمنهج المقارن أحوال الدول والشعوب، وتلقي نظرات خاصة على

الإمبراطورية العثمانية وعلى بلاد الشرق الأقصى. كما ظهر كتاب تودوروف الذي أشرنا إليه، والذي يتضمن تحليلا ثقافيا مبهرا عن الأسباب التي أدت إلى هزيمة جيش أهل البلاد الأصليين، والذي كان يقدر عدده بعشرات الآلاف أمام عشرات من بحارة السفن الذين قدموا مع كولومبوس، وهو درس تاريخي بالغ في خطورة «المعنى» الذي يتبناه طرف من أطراف القتال في المعارك التاريخية الحاسمة. وبالإضافة إلى ذلك ظهر كتاب مهم بالإنجليزية لمؤرخ أمريكي يكشف الوجه القبيح لكولومبوس، ولا يتردد في إدانة عمليات النهب التي قام بها، ولا معارك الإبادة التي مارسها ضد سكان البلاد الأصليين.

إن هذه الحملة لاكتشاف أمريكا والتي أسهمت في تثبيت هوية الغرب، هي بذاتها التي مازالت آثارها السياسية والثقافية كامنة حتى الآن، في صميم الثقافة الغربية. ولعل أبرز تجلياتها النظرة الاستعلائية في نظرة الغرب إلى نفسه، والتي ترافقها بالضرورة النظرة الدونية للثقافات والشعوب غير الغربية. وأخطر من ذلك أن هذه النظرات أصبحت هي التي تشكل البنية الرئيسية للعنصرية التي سادت في القرن التاسع عشر، والتي كانت المبرر الأخلاقي للدول الأوروبية الاستعمارية لاستعمار شعوب العالم الثالث، وهي التي غذت العنصرية الجديدة في أوروبا المعاصرة تجاه المهاجرين الذين قدموا للعمل والإقامة. ولذلك لا يبدو غريبا ظهور موجة عنصرية جديدة ترد إلى بطالة الآلاف من الأوروبيين الذين باتوا يعتقدون أن العمالة المهاجرة من العالم الثالث منافسة لهم في سوق العمل، بالإضافة إلى عدم قبول ثقافة الآخر، ورفض تمسك المهاجرين بخصوصيتهم الثقافية. وليس بعيدا عن ذاكرتنا معارك الحجاب في فرنسا، والاتجاهات المعادية للإسلام والمسلمين، وخصوصا حين يريدون ممارسة شعاراتهم الدينية وإقامة مساجد لهم في قلب العواصم والمدن الأوروبية، باعتبار ذلك من حقوقهم الثقافية.

وبالإضافة إلى اكتشاف أمريكا عام ١٤٩٢، فلا شك أن الثورة الفكرية والعملية التي أخرجت أوروبا من العصر الوسيط إلى العصر الحديث، من خلال بلورة حس جديد في

الفن والأدب والفلسفة والعلم، ساعدت على تعميق الثورة العلمية التي دفعت أوروبا إلى محاولة السيطرة على العالم.

ولعل ما يلخص روح المركزية الغربية أفضل تمثيل ما جاء في أحد القواميس عن خصائص الأوروبيين بأنهم «شعوب الأرض الأكثر تهذبا والأكثر تمدنا، والأحسن صنعا، يبزون جميع شعوب سائر العالم في العلوم والفنون. وفي التجارة، وفي الملاحة، وفي الحرب، وفي الفضائل العسكرية والمدنية، إنهم أكثر بسالة، أكثر فطنة، أكثر كرما، أكثر نعومة، أكثر اجتماعية، أكثر إنسانية».

ترى هل هناك إعجاب متضخم بالذات يفوق هذا الشعور؟ إن هذا الإعجاب بالذات هو الذي دفع بدول غربية متعددة إلى أن تمارس الهمجية في احتلال واستعمار عديد من شعوب العالم الثالث. غير أن خبرة القرن العشرين تشير إلى أن شعوب الشرق نهضت لتحطيم أوهام هذه العظمة الزائفة، ولعل اللحظة التاريخية الأولى لهذه النهضة تتمثل في هزيمة روسيا المهنية على يد اليابان عام ١٩٠٥م. واللحظة الثانية تتمثل في هزيمة الجيوش الفرنسية أمام قوات الثورة الجزائرية المنتصرة، واللحظة الثالثة والفارقة تتمثل في الهزيمة الكبرى للجيش الأمريكي الذي كان يظن أنه لا يقهر، أمام الثورة الفيتنامية.

وليس بعيدا أن تنهزم قوات الغزو الصهيوني في فلسطين أمام قوات الثورة الفلسطينية، لو نجحت في أن تنتزع زمام المبادرة التاريخية.

(١٧)
الأصل المتفرد والغرب الكوني

انبعاث أوروبا والغرب تاريخيا كان بداية حديثنا عن المركزية الأوروبية من خلال كتاب عبد الله إبراهيم. غير أنه بعد هذه البداية الضرورية انتقل للحديث عن صلب الموضوع ووضع عنوانا له دلالة لفقرة محورية هو «تفرد الرؤى وخرافات الأصل: قضية النقاء».

وفي تقديرنا أن المركزية الأوروبية تقوم على مجموعة من الأساطير التي صيغت بشكل فكري محكم. ولعل أشهر هذه الأساطير قاطبة الإدعاء بأن الحضارة الغربية تتسم بانحدارها من الحضارة اليونانية بالإضافة إلى تأثيرها بالحضارة الرومانية، وهي في هذه المسيرة الطويلة التي انطلقت من اليونان حتى وصلت للغرب للحديث لم تتأثر على وجه الإطلاق بأي حضارات أخرى. وفي ذلك الإدعاء ما فيه من زعم نقادة الأصل الحضاري وعدم اختلاطه بأي حضارات أخرى من ناحية، واستبعاد القيمة الحقيقية والتأثير الفعال لأي حضارات أخرى غير غربية.

وهذا التاريخ الحضاري الغربي المزعوم أذاعه الدوائر الثقافية والفكرية الغربية في كل مكان وبمختلف الوسائل، إلى د رجة أنه كاد أن يصبح عقيدة مقدسة! لدرجة أن عديدا من المثقفين في العالم الثالث أصبحوا يعتنقونها، بعد أن باعدت بينهم السنين والأحقاب وبين تراثهم الثقافي، وتاريخهم الفكري الحقيقي. ولو تأملوا هذا التراث، أو درسوا بطريقة منهجية ذلك التدريج، لأدركوا أن الغرب لم تتشكل حضاريا إلا بعد تفاعل فكري وثقافي عميق مع الحضارة المصرية القديمة والحضارة الفينيقية.

وقد تكفل المؤرخ الأمريكي مارتن برنال في كتابه الشهير «أثينا السوداء». بالتكذيب المنهجي لهذه الأسطورة الغربية، حيث أثبت من خلال تحليل العقائد الدينية والأساطير والآداب والفنون التأثير العميق للحضارة المصرية القديمة على شكل ومحتوى الحضارة اليونانية. ولم يكن غريبا أن تفرض الدوائر الفكرية الغربية مؤامرة حمت على الكتاب استمرت ثلاث سنوات، إلى أن نجح بعض المثقفين الأمريكيين التقدميين فض الحصار عن الكتاب ومناقشته وإذاعة أفكاره (صدرت ترجمة ممتازة للكتاب في المشروع القومي للترجمة الذي يتبناه المجلس الأعلى للثقافة) وقد استطاع عبد الله إبراهيم في صفحات مركزة استنادا إلى عدد من المفكرين من أبرزهم سمير أمين وجارودي وعالم الأنثربولوجيا الفرنسي الشهير شتراوس أن يحلل نقديا مزاعم خرافة الأصل الغربي النقي، وتفرد الرؤى الفكرية الثقافية.

يقول عبد الله إبراهيم : «تستند المركزية الغربية إلى مجموعة من الرؤى ذات الطابع الثقافي ، ويقرر سمير أمين ، أنها قامت على افتراض وجود مسالك تطور خاصة لمختلف الشعوب لا يمكن إرجاعها إلى نقل قوانين عامة تنطبق على الجميع . وهي في الوقت الذي لا تهتم فيه بكشف القوانين التي تحكم تطور المجتمعات ، تقترح على الجميع محاكاة النمط الغربي بوصفه الأسلوب الفعال والوحيد لمواجهة تحديات العصر . إلى ذلك يضيف أن الثقافة الأوروبية الحديثة قامت على أساس خرافة مفادها الإدعاء بالاستمرارية في تاريخ القارة الأوروبية ، وإبداع جذور قديمة وهمية للتضاد بين هذا التاريخ المزعوم وبين تاريخ المنطقة التي تقع على الشواطئ الجنوبية للبحر المتوسط . هذا هو مضمون التمركز الغربي ، وهو مضمون قسم العالم إلى مركز وأطراف ، استنادا إلى اختراع خرافة «الغرب الأبدي» المضاد إلى «الشرق الأبدي» . وقد كان هذا الاختراع المزدوج ضروريا من أجل تأكيد غلبة عناصر التطور المستمر في «الغرب» وغلبة عناصر الثبات في «الشرق» . وقد ظهر هذا التصور بفعل مؤثرين متداخلين :

أولهما : جملة التحولات الكيفية في النظام الاجتماعي الأوروبي ، بما أدى إلى بروز الرأسمالية بوصفها نمطا للحياة وذلك من خلال سيطرتها على الأنشطة الاقتصادية ، وثانيهما : الانطلاق لغزو العالم بهدف إشباع الحاجات التي استجدت ، وتوسيع المجال الأوروبي اقتصاديا ، بما يكلل إيجاد توازن اجتماعي واقتصادي يتطلبه هذا النظام ، إذا أصبح العالم خارج القارة الأوروبية بفهم على أنه مساحة تتمدد فيها أوروبا لأهداف تتصل بأوضاعها الخاصة» .

وفي تقديرنا أنه تكمن في هذه الفقرة المكثفة التي اضطررنا لاقتباسها بالكامل المعالم الرئيسية للمركزية الأوروبية والأسباب الحقيقية الكامنة وراءها .

وقد استطاعت الدوائر الثقافية الغربية أن تصوغ إيديولوجية متكاملة تتضمن الأركان الأساسية لهذه المركزية الغربية ، كانت تهدف ـ كما يقرر سمير أمين ـ إلى تحقيق ثلاث

وظائف. الوظيفة الأولى وتتمثل في إخفاء الوجه الحقيقي لجوهر الطابع الرأسمالي، على أساس اصطناع خطاب عقلاني في أدارة شئون المجتمع، مما من شأنه أن يداري القاعدة الحقيقية التي يقوم عليها النظام الرأسمالي وهي استيلاء طبقة محدودة العدد على فائض القيمة. والوظيفة الثانية لهذه الإيديولوجية هي رفض البحث عن قوانين عامة تحكم تطور البشر وذلك للإدعاء بأن هناك خصوصية خاصة بالتاريخ الأوروبي تفسر «معجزة» الغرب من ناحية، والإدعاء بأن خصوصية المجتمعات الأخرى غير الأوروبية معاكسة للخصوصية الغربية لأنها تعكس ثبات وجمود هذه المجتمعات وعجزها عن الحركة. والوظيفة الثالثة والأخيرة تهدف إلى رفض الربط بين عملة تراكم رأس المال في الغرب والذي لم يتم إلا من خلال تقسيم العالم إلى مركز وأطراف، بقيام المركز (أي الغرب) باستعمار دول العالم الثالث ونهب ثرواته وموارده.

وقد حاول جارودي في كتابه «حوار الحضارات»، كما يعرض أفكاره عبد الله الدري أن يشرح مفهوم المركزية الغربية وأن يبرز الموضوعات التي ركزت عليها الثقافة الأوروبية والتي أصبحت جوهر مشروع الحداثة الغربي، والذي أثر تأثيرا بالغا على النخب الثقافية في مختلف أرجاء العالم، ونجاحه في العالم الثالث.

وهذه الموضوعات المركزية هي:

١. رجحان جانب الفعل والعمل، بمعنى النظر إلى العمل بوصفه قيمة مطلقة. وهذا يؤدي إلى تمجيده تمجيدا وحيد الجانب باعتباره تحقيقا للذات، والذي سيؤدي لا محالة إلى نفعية وخضوع مستديم للآلة، وكل هذا سيفرض ظهور المجتمع الاستهلاكي الذي أصبح الآن حقيقة واقعة.

٢. رجحان جانب العقل. أي الإيمان بقدرة العقل الجبارة على جميع العضلات، وهذا الأمر قاد إلى ظهور العقلانية بوصفها «ديانة سائل» فانحل الفكر إلى الذكاء وحده.

٣ . رجحان اللانهائي، ويقصد بها فكرة النمو الكمي اللانهائي، وغير المحدود في الإنتاج والاستهلاك. وهذه القطبية جعلت الغرب يستعين بالتقنية لإنتاج كل شيء، بغض النظر عن قيمته الأخلاقية، فالإنتاج هنا لا يقترن بغاية، إنما بالسعي إلى الإنتاج وتطويره إلى مالا نهاية. وهذا الاطراد سيؤدي إلى خلق حاجات ورغبات تتصف أنها مصطنعة إلى أبعد مدى، وتؤذيه أعظم الإيذاء، لأنها تقترض إنتاج وسائل لإشباعها. وهذا مبدأ خطير يصعب تنظيم نتائجه، لأنه يربط كل شئ بالكم، وسيكون هذا الكم هو المعيار المتحكم في كل شيء، والمحدد لكل شيء. وهو لا يحدد الإنتاج ولا الاستهلاك بمشروع إنساني، فهل المطلوب زيادة الأرباح، أوتنمية أحوال الإنسان؟».

هكذا تساءل روجيه جارودي في نهاية عرضه النقدي للأفكار المركزية التي روجت لها الحضارة الغربية. وهو لذلك يخلص إلى حكم تقيمي سلبي نهائي حين يقرر «أن حضارة تقوم على إحالة الإنسان على العمل والاستهلاك، وإحالة الفكر على الذكاء، وإحالة اللانهائي على الكم، هي حضارة مؤهلة للانتحار» وفي تقديرنا أن نقد جارودي للحضارة الغربية ـ التي سبق أن رصدنا بعض سلبياتها في مجال نقد مفوم المركزية الغربية ـ يتسم بالتطرف الشديد والافتقار إلى الموضوعية المطلوبة.

ولعل ما يؤكد ذلك أن ما يعده جارودي سلبيات بارزة في المشروع الغربي للحداثة هي بذاتها التي جذبت الآلاف من مثقفي العالم الثالث لتبنيه ومحاولة تطبيقه في بلادهم، للانتقال من حالة التخلف إلى التقدم وإن كان على أساس المعايير الغربية!

وذلك أن تركز على مشروع الحداثة الغربي على الفعل والعمل، كانت له جاذبية خاصة للنخبة المثقفة في العالم الثالث، التي عانت مجتمعاتهم قرونا طويلة من الجمود، والامتناع عن الفعل الرشيد الموجه وفق خطة عقلانية مدروسة للنهوض بالمجتمع

اقتصاديا وسياسيا وثقافيا قد تكون الحداثة الغربية قد عانت في اعتبار العمل قيمة مطلقة، ومجدته باعتباره المصدر الوحيد لتحقيق الذات، ولكن من ينكر أن العمل المخطط كان هو أساس النهضة الغربية؟

ومن ناحية ثانية إذا كانت الحداثة الغربية قد ركزت على العقل والعقلانية، فلقد كان ذلك خطوة كبرى من الخطوات التي قطعها التقدم الإنساني بعد أن نامت المجتمعات التقليدية في سبات الأساطير والأوهام والعقائد الدينية الجامدة. ولاشك أن صحوة العقل واعتباره محك الحكم على الأشياء يمثل ملمحا أصيلا ليس في فقط مشروع الحداثة الغربية ولكن في مسيرة الإنسانية التقدمية جمعاء.

أما عن التركيز على اللانهائي ويقصد بها فكرة النمو الكمي اللانهائي، فقد كان لها فضل إشباع الحاجات الأساسية لملايين البشر من خلال استخدام التكنولوجيا التي سمحت بالإنتاج الوفير.

صحيح أن يغلب الكم على الكيف، والإسراف في اختلاف (الحاجات الإنسانية لإشباع حاجات المجتمع الإستهلاكي قد يكون سلبيته واضحة، ولكن مما لا شك فيه أن التركيز على الكم كانت له إيجابيات متعددة بحكم سيادة عدد سكان العالم، ونمو الحاجة إلى إشباع احتياجاتهم بشكل مطرد.

يطول الحديث لو أردنا أن نتعمق في تحليل مفهوم المركزية الأوروبية وبحث تجلياتها في مجالات الفلسفة والفن والأدب والعلم، وتوجه النقد لمسلماتها ونظرياتها. غير إننا نضع في مجال «تفكيك الآخر» وتعني «الغرب» بذلك وآن الأوان الانتقال إلى «نقد الذات» التي استعجلني لمناقشتها عدد من القراء الكرام الذين قالوا لي: اكتفينا بنقد الآخر وعليك أن تنتقل لممارسة النقد الذاتي العربي لأننا نريد أن نشخص مشكلاتنا الخطيرة، حتى نفكر معًا في التماس الحلول لها.

(١٨)
النقد الذاتي العربي

إذا كنا في معرض مناقشتنا المنهجية لحوار الحضارات باعتبار محور تركيز المجتمع العالمي في الوقت الراهن ، قد خلصنا إلى أهمية دراسة العلاقة المتشابكة والمعقدة بين الأنا والآخر ، أو بعبارة أخرى بين المجتمع العربي والغرب ، فقد كان منطقيا أن يكون مدخلنا إلى ذلك تفكيك الآخر ونقد الذات . وقد انتهينا في هذا المجال من التحليل النقدي لمفهوم المركزية الغربية التي أقام على أساسها الغرب هويته الحضارية ، وننتقل الآن إلى ممارسة نقد الذات العربية .

في عام ١٩٨٥م نشرت دراسة عنوانها «خطاب الأزمة وأزمة الخطاب» في كتاب «المأزق العربي» والذي حرره لطفي الخولي ، وقد عنيت فيها بتتبع الأصول التاريخية للنقد الذاتي العربي المعاصر ، وهي التي سنعتمد عليها بصورة رئيسية في تتبع الموجات المتتابعة لهذا النقد ، والذي يعد في الواقع من الإيجابيات البارزة للثقافة العربية المعاصرة ، والتي لم تول النقد الذاتي اهتماما ملحوظا ، بالرغم من أهميته الكبرى في ترشيد مسيرة المجتمعات متقدمة كانت أو نامية .

الجذور التاريخية للنقد الذاتي :

لو أردنا أن نتعقب جذور النقد الذاتي لوجدناها في «الموجة الأولى» والتي أعقبت الهزيمة العربية في الحرب الصهيونية العربية في عام ١٩٤٨م ، والتي انتهت بإنشاء دولة إسرائيل . ولعل الكتاب النقدي البارز الذي كان علامة على موجة النقد الذاتي التي أعقبت الهزيمة هو كتاب «معنى النكبة» للمؤرخ اللبناني المعروف قسطنطين رزيق ، والذي صدر في بيروت عام ١٩٤٨م . لقد كان كتاب رزيق أول كتاب عربي التفت إلى ضرورة تشخيص أسباب الهزيمة ، وتكمن أهميته في أنه لم يقف عند الأسباب العسكرية

وحدها، كما أنه لم يقنع بالتأكيد التقليدي على دور الاستعمار، ولكنه تطرق إلى الأسباب الحضارية والاجتماعية والسياسية. لقد ركز زريق على أهمية التغيير الموضوعي لنوع التفكير السائد وأنماط التصرف والسلوك، ورأى أن دخول العرب العصر الحديث ومشاركتهم فيه تقتضي الاعتماد على التكنولوجيا، وفصل الدولة عن الدين، وتدريب العقل العربي على التفكير العلمي. ولعل ما يلفت النظر هو شيوع استعمال كلمة " النكبة " في الكتابات العربية التي تصدت لموضوع الهزيمة العربية في الحرب الصهيونية العربية. هل كانت هذه إشارة مبكرة إلى أن الخطاب العربي الذي يعكس العقل العربي في هذه المرحلة، يميل إلى تجاهل الحقيقة، والابتعاد عن رد الأسباب إلى أصولها، ويعجز عن تسمية الأشياء بمسمياتها الحقيقية؟ نعم. لقد أثبتت التطورات اللاحقة أننا في خطابنا المعاصر سرنا على نفس الدرب، في محاولة يائسة لرد أسباب هزائمنا وخيباتنا إلى عالم ما وراء السيطرة الإنسانية، حيث يتحكم القدر، هذه القوة المجهلة الغشوم في تسيير الأمور، وحيث تنعدم الإرادة الإنسانية، وتصبح مجرد أدوات يتلاعب بها في معارك المصير. ألم نطلق على هزيمة ١٩٦٧م «النكسة»، وألم نتحدث بعد حرب أكتوبر ١٩٧٣م في بعض ندواتنا عن «الأزمة» سواء كانت أزمة تطور حضاري، أو أزمة فعل سياسي؟

لقد كانت موجة النقد الذاتي الأولى إذن شعارها «النكبة»، والتي أدت إلى ظهور كتابات عربية عديدة، من منطلقات إيديولوجية شتى لتشخيص أسباب هزيمة ١٩٤٨م. وقد دعت هذه الكتابات التي تبني قيم وسياسات مختلفة، وأحيانا متعارضة، لتجاوز هذه الهزيمة العربية التي أدت إلى إنشاء دولة إسرائيل الصهيونية على أرض فلسطين. انطلقت صيحات تدعو لأهمية الرجوع إلى الدين الصحيح، مختلطة بصيحات تدعو إلى الاعتماد على ثورية الطبقات العاملة والتضامن الأممي، بالدعوة إلى تبني التكنولوجيا، مختلطة بأهمية الليبرالية السياسية، وضرورة احترام القيم السائدة في العالم المتقدم.

ظلت هذه الدعوات سابحة في الفضاء السياسي العربي إلى أن ظهرت الانقلابات العسكرية الأولى في العالم العربي، والتي تتابعت بصورة فوضوية إلى أن جاءت ثورة يوليو ١٩٥٢ والتي كانت تاريخًا فاصلا في الممارسة السياسية العربية بين «الانقلاب» و«الثورة». هذه الثورة التي ساهم في صياغة منطلقاتها وأفكارها ـ رغم تعدد المنابع واختلاف الاتجاهات ـ كل القوى المصرية من أول الإخوان المسلمين بكتاب مفكرهم البارز سيد قطب عن «العدالة الاجتماعية في الإسلام» إلى الشيوعيين المصريين، مرورا بمصر الفتاة الذي تحول لصبح الحزب الاشتراكي، إلى يسار الوفد والمستقلين.

ثورة يوليو ١٩٥٢م تاريخ ينبغي أن نقف عنده طويلا في هذا السياق، لأنها الثورة التي حاولت أن تطبق ما دعا إليه الخطاب العربي في النقد الذاتي بعد هزيمة ١٩٤٨م.

لقد تبلور برنامج الثورة ليكشف عن مجموعة من القيم الأساسية التي دعا لها المثقفون العرب لتجاوز الهزيمة: الحرية للمواطن، في إطار من الديمقراطية والعدالة الاجتماعية، وإعادة صياغة المجتمع لتنقله من التخلف واللحاق بركب المعاصرة، وأهم من ذلك الدعوة إلى الوحدة العربية انطلاقا من إيديولوجية القومية العربية، التي عرفت أزهى عصورها بعد ثورة يوليو ١٩٥٢م.

بين الموجة الأولى للنقد الذاتي التي بدأت عام ١٩٤٨م والموجة الثانية التي أعقبت هزيمة يونيو ١٩٦٧م، مرت تسعة عشر عاما كاملة، حدثت فيها تطورات شتى على الصعيد العالمي وفي المحيط الإقليمي. سقطت نظم عربية، وقامت نظم أخرى، وأصبح النفط عاملا أساسيا في السياسة العربية، ودار جدل وصراع عنيف بين النظم التقدمية والنظم الرجعية، واشتعلت معارك بالغة الضراوة والعنف بين القوميين والماركسيين، وبين القوميين والإسلاميين، دار كل ذلك في إطار صياغة وتنفيذ المشروع الحضاري القومي الناصري، الذي شد أبصار العالم العربي كله من المحيط إلى الخليج، والذي أثر بفعله إيجابا وسلبا على مجمل السياسة العربية. ثم في لحظة خاطفة، وبالذات في

الساعات الأولى من ٥ يونيو ١٩٦٧م سقط الصرح الشامخ نتيجة هزيمة عسكرية ساحقة لم تكن أبدا في الحسبان.

وهكذا ظهرت الموجة الثانية من موجات النقد الذاتي العربي بعد «النكسة». ولعل كتاب صادق جلال العظم «النقد الذاتي بعد الهزيمة» هو أبرز كتب النقد الذاتي في هذه المرحلة. كانت النكسة هي الاسم المستعار للهزيمة، والذي أطلقته عليها السلطة الناصرية. وبالتالي أخذ قاموسنا يزدحم بالمصطلحات الإشارية الاستعارية، بدأنا بالنكبة عام ١٩٤٨م، وانتهينا بالنكسة عام ١٩٦٧م. والموجة الثانية من موجات النقد الذاتي تحتاج منا إلى وقفة متعمقة. ذلك لأننا نستطيع التأكيد، أنه وبالرغم من حرب أكتوبر المجيدة عام ١٩٧٣م إلا أننا ما زلنا نعاني من الشعور بالهزيمة في يونيو ١٩٦٧م. لماذا؟ ينبغي أن نتعمق الأسباب. في محاولة لتعمق هذه الأسباب وقفت طويلا في كتابي «الشخصية العربية بين صورة الذات ومفهوم الآخر» (بيروت: دار التنوير، الطبعة الثالثة، ١٩٨٣م) للتحليل المتعمق لأدبيات الموجة الثانية للنقد الذاتي.

هكذا كان حال المجتمع العربي في نهاية الأربعينيات، فإذا نظرنا إلى نهاية الستينيات لأدركنا أن غالبية العوامل التي أدت إلى هزيمة ١٩٤٨م، والتي كانت في حد ذاتها مبررا لحركات ثورية كبرى في العالم العربي، من المفروض أنها انتفت في حرب ١٩٦٧م، على أساس أن التغيرات الثورية العميقة التي أصابت المجتمعات العربية في ظل الدول التقدمية قد قضت عليها.

وقد خلصنا من دراستنا إلى أن جسامة صدمة هزيمة يونيو ١٩٦٧م التي أصابت الوعي العربي، ترد إلى عاملين أساسيين: أولهما: تضخم صورة الذات العربية نتيجة للأوهام التي زرعت في أذهان الجماهير العربية عن القوة التي لا تقهر للقوات المسلحة العربية. وثانيهما: المحاولات الدعائية المنظمة التي أسهم فيها عدد من المثقفين العرب الذين يفتقرون إلى النظرة العلمية، والتي حاولت بدأب الإقلال من خطر العدو

الإسرائيلي والاستهانة بقدراته، ورسم صورة مزيفة لحقيقة أوضاعه الاجتماعية والسياسية والعسكرية.

غير أننا لو تأملنا المشكلة بصورة أعمق، لأدركنا أن خيبة الأمل الجسيمة التي أصابت الجماهير العربية، وفي مقدمتها المثقفين، ترد إلى إدراك صحيح بأن المشروع القومي الحضاري الذي رعته ثورة يوليو ١٩٥٢م، والذي أصبح محط آمال العرب في نهضة حقيقية قد سقط، ليس بسبب الظروف الخارجية فقط، ممثلة في التآمر الدولي وخصوصا في الحلف الأمريكي-الإسرائيلي لضرب مشروع اثورة العربية، ولكن أيضا وبالأساس نتيجة قصور جسيم إعتور «معمار» المشروع نفسه، ولعل أهم جوانب القصور عدم الاعتداد بالمشاركة الشعبية المنظمة، والاعتماد على أجهزة السلطة، التي سقطت في الاختبار الحقيقي، حين تمت المواجهة الحاسمة في يونيو ١٩٦٧م.

ما الذي حدث نتيجة لهزيمة يونيو ١٩٦٧م وسقوط مشروع الثورة العربية؟ نستطيع أن نضع أيدينا على عدد من التحولات الجوهرية التي لحقت بالوطن العربي.

لقد ضعفت الدعوة إلى الوحدة العربية، وتنامي التيار الإقليمي وترسخ، وأصبحت مصلحة الدولة القطرية هي الأساس الحاسم في رسم السياسات وعقد التحالفات، وفي الممارسة العربية. ومن ناحية أخرى شهدنا صعود دعاوى الإسلام السياسي الذي قدم نفسه بديلا لمشاريع الثورة العربية العلمانية، وأحدثت الثورة الإيرانية باعتبارها مثالا بارزا للإسلام السياسي الثوري أصداء بالغة العمق في العقل العربي المعاصر، وخصوصا في مراحلها الثورية الأولى، وقبل أن يتكشف وجهها الحقيقي عن نظام ديني رجعي وقمعي. ومن ناحية أخرى سرى تيار الانفتاح الاقتصادي الذي بدأ بالهجوم المنظم على فكرة القطاع العام وما تمثله من قيم، وما تعكسه من سياسات توزيعية لصالح جماهير الشعب، وصعدت-بتأثير الثروة النفطية بعد حرب أكتوبر ١٩٧٣م خاصة-دول عربية إلى ذرى الثراء الفاحش، الذي أدي من خلال الممارسة إلى إجهاض القوى الثورية في الوطن العربي.

وقد يبدو غريبا أن حرب أكتوبر ١٩٧٣م بما مثلته من قدرة على تحقيق التنسيق السياسي بين بعض البلاد العربية، ومن جسارة عسكرية مشهودة، لم تستطع أن تمحو الإحساس بالهزيمة الذي ورثناه وعاش في أعماقنا بعد ١٩٦٧م. ولعل ذلك يرجع إلى تشرذم العالم العربي، وظهور جوانب الضعف الجسيمة في بنائه مما جعله أرضا مستباحة للعدوان الإسرائيلي المتكرر.

وهكذا تتابعت موجات النقد الذاتي العربي، ولعل السؤال المهم الذي ينبغي طرحه الآن: ترى ما هي حصيلة هذا النقد، وهل أدى إلى فهم الأسباب العميقة للتخلف العربي؟

(١٩)
النقد الذاتي في نهاية القرن العشرين

إذا كنا في مقالنا الماضي تحدثنا عن الجذور التاريخية للنقد الذاتي العربي، فإنه من الأهمية بمكان أن نضع هذا النقد في إطار حركة النقد الذاتي العالمية التي تصاعدت في كل المجتمعات، ولدى كافة التيارات السياسية مع قرب انتهاء القرن العشرين وبداية القرن الحادي والعشرين. وليس هذا غريبا في الواقع. ذلك أن نهاية قرن وبداية قرن جديد، لابد أن تدفع كافة العقول المتنورة إلى أن تتأمل حصاد القرن الذي انقضى، خصوصا إذا كان القرن العشرين الذي يكاد - لفرط جسامة الأحداث التي زخر بها - يكاد أن يكون أهم القرون الإنسانية قاطبة. ففي هذا القرن شهدنا تجليات الثورة العلمية والتكنولوجية، وخروج الإنسان إلى الفضاء لأول مرة في تاريخ البشرية، متحررا من أسر قيوده الأرضية. ومن ناحية أخرى تطورت العلوم الاجتماعية والإنسانية تطورا غير مسبوق، وأصبحت السياسة والاقتصاد والمجتمع والثقافة تخضع لدراسات علمية متعمقة، بنيت على أساسها سياسات تحديثية في مختلف المجالات، مما أسهم في تطوير الحياة الإنسانية والارتفاع بمعدلات نوعية الحياة.

ولم تكن الثورة العلمية والتكنولوجية فقط هي التي أحدثت تغييرات بالغة العمق في مجالات الوجود الإنساني، ولكن أضيفت إليها ثورة الاتصالات الكبرى، التي غيرت من معالم التواصل بين البشر، وألغت أبعاد المسافة والمكان، بحيث أصبح كل إنسان من خلال شبكة الإنترنت، قادرا على التواصل مع مختلف أنماط الناس، بغض النظر عن تعدد الثقافات، واختلاف الأمكنة.

غير أن القرن العشرين إذا كان حقا هو قرن الإنجازات الكبرى في تاريخ البشرية، إلا أنه أيضا ـ كما يقرر بعض المؤرخين الثقات ـ هو أشد القرون دموية. فقد دارت فيه رحى الحرب العالمية الأولى بكل همجيتها وبربريتها، والحرب العالمية الثانية بكل فظائعها وخسائرها البشرية الجسيمة. هذه الحرب التي شهدت في نهايتها مأساة إلقاء القنبلة الذرية على هيروشيما ونجازاكي في اليابان، والتي كانت إشارة رمزية إلى القوة التدميرية الهائلة للإنسان، حين يسيء استخدام العلم والتكنولوجيا ويسخرهما لخدمة أغراضه السياسية.

غير أن نهاية القرن العشرين شهدت أيضا الحدث الأكبر في تاريخ النظام العالمي الذي ساد طوال سنواته الممتدة، وهو سقوط الاتحاد السوفيتي وبلاد الكتلة الاشتراكية، ونهاية الصراع الإيديولوجي والسياسي والعسكري الضاري بين الرأسمالية والشيوعية. وقد أدى سقوط النظام الثنائي القطبية وبروز النظام الأحادي القطبية الذي تنفرد فيه الولايات المتحدة الأمريكية بالساحة العالمية بحكم قوتها العسكرية الفائقة وتقدمها التكنولوجي ومركزها الاقتصادي المتقدم، إلى بروز مشكلات عالمية متعددة، لعل أبرزها حق التدخل السياسي الذي تنفرد بوضع شروطه الولايات المتحدة الأمريكية، وغيرها من المشكلات الأمنية مثل: اتجاهها إلى إنشاء الدرع الصاروخي، بالإضافة إلى عديد من المشكلات الاقتصادية.

عصر المراجعات الفكرية :

غير أن كل هذه التغيرات، لم تكن هي السمة البارزة فقط لنهاية القرن العشرين، ذلك لأنه يمكن القول إنه بنهايته بدأ عصر المراجعات الكبرى. وهذه المراجعات تنقسم - بشكل عام - إلى مراجعات شاملة لحصاد القرن من ناحية، وإلى مراجعات تمت داخل كل اتجاه من الاتجاهات الإيديولوجية الكبرى مثل: الماركسية والرأسمالية والليبرالية من ناحية أخرى، وإلى مراجعات تتعلق بالوجود الإنساني ذاته في ظل الثورة العلمية والتكنولوجية وثورة الاتصالات الكبرى، من ناحية ثالثة.

فيما يتعلق بمراجعة حصاد القرن العشرين تعددت الدراسات والكتب التي أصدرها مؤرخون وعلماء سياسيون واجتماعيون. ولعل من أبرزها جميعا الكتاب الفريد للمؤرخ إيريك هوبساوم «تاريخ وجيز للقرن العشرين» الذي يحفل باستبصارات بالغة العمق عن دلالات الأحداث البارزة للقرن العشرين. وفيما يتعلق بالمراجعات التي تمت داخل كل تيار من التيارات الإيديولوجية البارزة هناك عشرات الكتب في مجال النقد الذاتي الماركسي لعل من أبرزها كتاب عالم الاجتماع الأمريكي أرونسون «ما بعد الماركسية» وفي مجال النقد الذاتي للرأسمالية كتاب لستر ثورو «ما بعد الرأسمالية». أما فيما يتعلق بمراجعة وضع الوجود الإنساني ككل فيمكن القول إن أبرز من قاموا بالمراجعة هم فلاسفة حركة ما بعد الحداثة الغربية، الذين لم يقنعوا بتوجيه النقد العنيف لحركة الحداثة الغربية ولكنهم بشروا بعالم جديد، سماته التركيز على حرية الإنسان، وتفكيك البنى الشمولية سواء في مجال المعرفة بإعلان سقوط الأنساق الفكرية المغلقة وبداية عصر الأنساق الفكرية المفتوحة، أو في مجال الحياة السياسية بإعلان موت الحزب السياسي الواحد، ونهاية احتكار السياسة لفئة المحترفين السياسيين، واعتبارها مجالا إنسانيا رحبا، ينبغي أن يتسع ليشمل كل الفاعلين الاجتماعيين، تحقيقا لهدف إلغاء السيطرة

المطلقة للدولة، وإحياء المجتمع المدني وزيادة فاعليته، وتوسيع إطار المشاركة الاجتماعية.

وقد دخل المجتمع العربي المعاصر حلبة المراجعات الفكرية الكبرى، ليس فقط استجابة لحركة المراجعة العالمية، ولكن أيضا نتيجة للفشل الذريع الذي جابهته تيارات إيديولوجية عربية شتى، في مقدمتها الحركة القومية والتيار الماركسي والتيار الإسلامي والتيار الليبرالي. ولقد رصدنا من قبل بداية حركة المراجعة منذ الهزيمة العربية في المجابهة الحاسمة مع العصابات الصهيونية التي أعلنت الدولة اليهودية عام ١٩٤٨م. غير أن هذه المراجعة النقدية اشتدت على وجه الخصوص بعد هزيمة يونيو ١٩٦٧م، التي أعلنت في الواقع السقوط المدوي لمشروع النهضة العربية الثانية، ونهاية المشروع القومي. وبالرغم من أن حرب أكتوبر ١٩٧٣م كانت نقطة مضيئة ولاشك في السجل العربي المعاصر، إلا أنها - لأسباب شتى - لم تستطع أن تمحو هزيمة يونيو ١٩٦٧م أو تقضي نهائيا على آثارها السلبية العميقة.

ومما لاشك فيه أن غزو العراق للكويت أدى إلى تشرذم خطير للعالم العربي بعد أن سقطت نظرية الأمن القومي العربي، التي كانت تعد إسرائيل هي مصدر التهديد الأول. وأصبحنا في موقف أصبحت فيه العراق - في إدراك الدول الخليجية وعلى رأسها الكويت - هي مصدر التهديد الأول.

وإذا أضفنا إلى ذلك استمرار نمط الدولة التسلطية في الوطن العربي بالرغم من عدد مسمياتها ملكية وجمهورية وثورية إلى آخر هذه المسميات، أدركنا أن اشتداد موجات النقد الذاتي العربي لها ما يبررها، بالإضافة إلى الفشل العربي الواضح في مواجهة العدوان الإسرائيلي على الشعب الفلسطيني من ناحية، والتهديد الصهيوني لأمن العالم العربي من ناحية أخرى.

الحصاد العربي للقرن العشرين :

في إطار حركة المراجعات النقدية الكبرى، كان لابد لأقلام عربية متعددة تنتمي إلى اتجاهات سياسية مختلفة أن تنبري لممارسة النقد الذاتي العربي، وذلك في إطار تقييم الحصاد العربي في نهاية القرن العشرين في مجالات السياسة والاقتصاد والاجتماع، أي في مجالات التحديث المتنوعة. وإذا راجعنا أدبيات النقد الذاتي العربي التي ذاعت في العقود الأخيرة، لأدركنا أن بعضها يتسم بالشمول بمعنى التقييم الإجمالي لحركة التحديث العربية، بما يشبه المسح غير المتعمق، الذي يغطي عديدا من الموضوعات، دون أن يتعمق في كل موضوع. وبعضها الآخر يقنع بتناول جانب معين من جوانب التحديث، قد يكون سياسيا أو اقتصاديا أو اجتماعيا ويتعمق في دراسته بصورة نقدية. وليس هنا مجال ضرب الأمثلة ذات الدلالة على كل نوع من أنواع النقد الذاتي العربي التي أشرنا إليها .

وقد مارست النوع الأول من النقد الذاتي في سلسلة مقالات نشرت في الأهرام وجمعت في كتابي الأخير «المعلوماتية وحضارة العولمة : رؤية نقدية عربية» (الصادر عن دار نشر نهضة مصر في يناير ٢٠٠١) وهذه الدراسة النقدية التي شغلت الباب الثاني من الكتاب عنوانها «العرب على مشارف الألفية الثالثة». وقد بحثت فيها الموضوعات التالية : العرب يودعون القرن العشرين، الصراع والسلام في الألفية الثالثة، مشكلات التحديث العربي، اختبار الحداثة السياسية، الليبرالية في مواجهة إرث السلطوية، العرب في مواجهة أسئلة القرن الحادي والعشرين، تحديات التنمية العربية، ثقافة تحت الحصار، ثقافة التحريم، آفاق المستقبل العربي، العرب في سياق التغير العالمي.

وقد قدمت لهذه الدراسة النقدية بما يلي «من الطبيعي أن نقف - كعرب - في نهاية القرن العشرين، لكي نلقي نظرة تقييمية فاحصة على حصاد القرن بوجه عام، وعلى

الإنجازات العربية التي تحققت ، وعلى جوانب القصور والفشل في الوقت نفسه» ثم عددت الموضوعات التي شملتها الدراسة وهي التي أشرنا إليها في الفقرة السابقة .

غير أنه يبقى في الواقع السؤال الذي طرحناه في مقالنا الماضي عن «النقد الذاتي» العربي : ترى ماهي حصيلة هذا النقد ، وهل أدى إلى فهم الأسباب العميقة للتخلف العربي ؟

في محاولة للإجابة على هذا السؤال راجعت عددا من المؤلفات العربية النقدية المهمة التي حاولت أن تسبر أغوار التخلف العربي ، ليس من خلال رصد المؤشرات الكمية والكيفية له ، ولكن عن طريق الحفر المعرفي في الجذور ـ إن صح التعبير ـ وذلك بتطبيق ما يطلق عليه الفيلسوف الفرنسي الشهير ميشيل فوكو المنهج الأركيولوجي في المعرفة . ذلك المنهج الذي لا يقنع بدراسة سطوح الظواهر ، وإنما يتعمق أسبابها .

وفي هذا المجال تبرز بعض الدراسات العميقة التي طبقت بإبداع المنهج التاريخي لبحث جذور الاستبداد في الثقافة الإسلامية العربية . ومن ناحية أخرى نجد كتابات حديثة تحاول الدعوة لممارسة النقد الثقافي الذي لا يقنع في دراسة الإنتاج الإبداعي بالتركيز على الجماليات ، وإنما يغوص للكشف عن القيم الثقافية الكامنة فيه . كما أن هناك دراسات تلفت النظر حاولت دراسة السلفية الفكرية وأصولها في الفكر العربي المعاصر .

كل ذلك بجانب دراسة المطابقة والاختلاف منذ النهضة العربية الأولى حتى الآن ، للكشف عن أسباب إخفاق الحداثة العربية . وذلك ـ كما سنرى ـ لابد أن يقودنا في النهاية وقد يكون في البداية ، لمحاولة فهم منطق السلطة العربية !

لحظة «ريح الشرق»
في صياغة المشروع الحضاري الجديد

د. أنور عبد الملك(*)

المستخلص

ما زال الفكر العربي والإسلامي في العالم العربي يدور في الدائرة التقليدية الغربية ومن هنا تسميات، مثل الإسلام والمسيحية، وأوربا والإسلام، والإسلام والغرب. . . الخ.

وعندئذ أصبح لزامًا علينا أن نواكب تغيير العالم ويتمثل ذلك في:

١ . انتقال مركز الثقل في الحركة التاريخية ومن المبادرة التاريخية من الغرب الأطلنطي إلى الشرق الآسيوي حول الصين ومركز في تواكب مع الصحوة الحضارية الإسلامية المرتقبة.

٢ . انتقال مركز الثقل من حيث المناهج من الاقتصاد والمال والعنف إلى العلم والتقنية والجيوسياسية مع عودة البعد الحضاري إلى مكانة الصدارة والفعالية.

٣ . صياغة المشروع الحضاري الشرقي على تنوع يقوم على أرقام واضحة:

(*) مفكر أحد رواد الحركة الوطنية التقدمية المصرية في الأربعينيات، كاتب في جريدة الأهرام، أستاذ غير متفرغ للفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة، مستشار مركز دراسة الحضارات المعاصرة بجامعة عين شمس، أستاذ ومدير أبحاث سابقة في المركز القومي للبحوث العلمي بباريس، أستاذ زائر في كبرى جامعات العالم، عضو اتحاد الكتّاب المصري، والجمعية المصرية للعلاقات الدولية، والمعهد الدولي الأستراتيجية بلندن.

أولوية الجماعة والروح الجماعية، السلام على أساس العدل، التنمية البشرية والاجتماعية، السلطة المجتمعية، جبهة شعبية واسعة.

فعالية الدين والفلسفة والقيم العقلانية، «ريح الشرق» في حاجة إلى مشاركة العالم الإسلامي والعربي دون إبطاء.

لحظة « ريح الشرق »
في صياغة المشروع الحضاري الجديد

هل يلتفت العرب والمسلمون إلى العالم ؟ إلى العالم كما هو - لا عالم الماضي ، سواء أكان ماضيهم ، ماضينا ، أو ماضي القوى الغازية المعادية ؟ قد يبدو السؤال غريبًا ، أو مبالغًا فيه بعض الشيء . ولكنما منظر الساحة العربية خاصة في قلب دائرة الحضارة الإسلامية المعاصرة ، يدفع المراقب ، دعنا من المشارك ، إلى ذهول وإحباط .

(١)

أقول هذا بمناسبة انسياق العرب والمسلمين - وخاصة شعوب عالمنا العربي - إلى ترديد السؤال - للتساؤل : كيف نكون مثل الغرب؟ أين نحن من حضارة أوروبا وعنفوان أمريكا؟ حتى السؤال الساذج : كيف يمكن أن تقنع «الغير» - أي الغرب - بأننا على حسن النوايا وطهارة القلب ، وكأننا نتمثل نمطه الرائد . الغريب هنا ، أننا نتصور ، أولاً ، أننا والغرب نمثل الكون كله - بينما ثلثي الإنسانية يعيشون في آسيا ، ومن بينهم الغالبية العظمى من المسلمين ، من تركيا إلى إندونسيا - بالإضافة إلى القارة الأفريقية وقطاعات مهمة من العالم المحيط . والغربة أيضًا ، في المقام الثاني تلك التي تنشأ من تصور غالبيتنا ، وخاصة الطلائع السياسية والفكرية ، بأن الغرب هو القدوة ، بينما يؤكد أعلام الثقافة الغربية أنفسهم - من شبنجلر إلى توينبي - حتى أنصار البنيوية والتفكيكية وما بعد الحداثة والعدمية أن الغرب دخل بخطى مهتزة إلى مرحلة الانحدار التدريجي بالنسبة لما كان عليه حتى بداية القرن العشرين ، وهو قرن الحروب الإقليمية والعالمية الكبرى حتى مستوى إكمال السلاح الذري لإبادة مئات الآلاف من اللا - غربيين عام ١٩٤٥م ، والملايين من الشعوب التواقة إلى تحررها في كوريا وفيتنام والجزائر وأفريقيا السوداء .

يتم هذا في الوقت الذي تتجه فيه أمريكا الوسطى والجنوبية (أمريكا اللاتينية) من المكسيك إلى أقاصي شيلي الجنوبية إلى التعامل مع آسيا، وخاصة آسيا الشرقية، من سيبيريا حتى إندونيسيا حول الصين مركزاً، إدراكاً منها أن صحوة هذا العالم تمثل جوهر نهضة الشرق في عصرنا، وكذا مستقبل صياغة حضارة العالم الجديد. إن جامعات أمريكا اللاتينية ومراكز البحث فيها، وكذا القطاع الأوسع من المثقفين والعلماء ورواد الاقتصاد والتكنولوجيا يتعاملون اليوم في المقام الأول مع آسيا الشرقية، إلى حد بدأ يتعدى العلاقات التقليدية بالولايات المتحدة - مما يجعلهم يتجهون تدريجيًا، وموضوعيًا إلى طرح التساؤل الحضاري بعبارات لم نألفها مثل: أمريكا اللاتينية وصحوة آسيا، دورة الأفكار في عالم الجنوب، دائرة المحيط الهادي بوتقة لبزوغ حضارة جديدة - جنبًا إلى جنب مع التساؤل عن الغرب والتفاعل معه.

ربما أن العالم كما هو موضوعيًا، واقعيًا، عمليًا، لا يقتصر على الدائرة الإسلامية - الغربية، فأنه يصبح لزامًا علينا أن نتعامل مع هذا العالم الجديد بعقول صاغية وإرادة صادقة، دون إهمال الدائرة التقليدية التي مازالت مهيمنة. من هنا كان التساؤل عن عملية صياغة المشروعات الحضارية - الثقافية الجديدة في مختلف دوائر الشرق الحضاري وخاصة في القارة الآسيوية - موضوعيًا اليوم.

(٢)

كلمات قلائل عن الصياغة التاريخية للمجتمعات والأمم الشرقية. لاحظ علماء الجغرافيا التاريخية أن أكبر الأنهار تخترق آلاف الكيلو مترات من سواحل المحيط والبحار حتى أعماق القارات بين الصحاري والهضاب والجبال فتتيح للتجمعات البشرية القاطنة فيها إمكانية الزراعة بشرط أن يتم التحكم في مجرى الأنهار، وهو دور مراكز السلطة الاجتماعية، أي الدولة. أصبحت هذه المناطق الخصبة مقامًا للحضارات

القديمة فاتحة التاريخ ، كما هو الحال في حوض النيل ومنطقة ما بين النهرين وساحة الجانج الهندية وساحات الأنهار الصينية الكبرى وخاصة الحضارات الفرعونية والفارسية والصينية ومعها ومن حولها ومن التقاطع معها ساحات الثقافات القديمة المتعاملة مع الدائرة الحضارية الرئيسة .

كان الأمر في أوروبا ، ومازال ، مغايراً : ساحات محدودة تحيط بها البحار وتتمتع بالأمطار للري الطبيعي ، مما أجل من ظهور وسطوة الدولة المركزية ، وكذا ساعد على الاتجاه إلى البحار فكانت الاكتشافات ومن بعدها موجات الاستعمار .

الصياغة التاريخية لمجتمعات الشرق الحضاري دفعت بالجماعة والجهد الجماعي إلى المقدمة ، على علاقة دائمة وتفاعل جدلي مركب مع مراكز السلطة الاجتماعية . في هذا المناخ التاريخي ـ الجغرافي كان طبيعيًا أن تظهر منظومات من الأفكار والرؤى تعكس هذا التضامن المجتمعي ومركزه السلطة . كانت هذه تربة الديانات الكبرى : الديانات التوحيدية الثلاث ، وكلها انبثق من الشرق ـ من سيناء ثم فلسطين وشبه الجزيرة العربية ، وكذا الديانات الآسيوية الأخرى ، وخاصة البوذية ، هذا جنبًا إلى جنب مع منظومات فلسفية ـ حضارية قامت مقام الديانات في القارة الصينية الكونفوشية خاصة ، والتاودية ، وكذا في اليابان وكوريا وفيتنام .

ليس من الغريب ، مادام الأمر كذلك ، أن تستمر هذه الفكرية والرؤى ـ الديانات والفلسفات الحضارية الكبرى ، عبر الزمان ، وكان الزمان لا غلبة له إطاراً لصياغة الأركان التكوينية الثابتة لمعظم سكان المعمورة . والملاحظ أيضًا أن هذه الاستمرارية الفكرية والوجدانية تثير ثائرة دوائر مؤثرة في الغرب عبر التاريخ : من حروب الفرنجة (الحروب الصليبية) إلى فلسطين وأفغانستان ، من اختراق وسحق القوى البشرية وابتزاز الثروات المعدنية فيما أصبح اليوم ، عالم الجنوب ، أي القارات الثلاث أفريقيا وأمريكا اللاتينية وآسيا .

العدوانية ضد القارات الثلاث ، وخاصة مجتمعات الشرق الحضاري ، لم تنقطع منذ البداية ، وخاصة منذ ظهور بدايات الطبقات البرجوازية في أوروبا حتى عصر هيمنة القطب الواحد التي نحياها ، وقد بلغت عنفوانها في عملية سحق الأمم والدول تحقيقًا للمخطط الهيمنة العالمية : الصهيوني - الأمريكي .

كان من الطبيعي ، إذن ، أن تسعى مجتمعات الشرق الحضاري إلى تطوير منظومات الأفكار والرؤى الكبرى إلى عدد من الدوائر التكوينية المؤثرة في إقامة صرح نظم اجتماعية وسياسية كبرى تجمع بين استمرارية الحضارات والثقافات التاريخية من ناحية والتعامل مع تحديات العصور الحديثة إلى حد التفوق من ناحية أخرى .

كان هذا هو القسمة المميزة من هبات وثورات مجتمعات الشرق الحضاري في العصر الحديث والمعاصر منذ منتصف القرن الثامن عشر في مصر والصين ، في اليابان والمغرب ، من جذب شرق آسيا إلى آسيا الوسطى . الكل يسعى إلى الإبقاء على العروة الوثقى بين التراث الحضري الحي - دون الطقوسيات - من ناحية والفعالية المتميزة بل والطليعية ، وخاصة في الانتقال بخطى متعجلة من عمليات تغيير العالم حتى بدايات صياغة عالم جديد .

كان هذا ، على وجه التحديد ، الجو المناسب والتربة الخصبة لظهور بدايات منظومة رؤى مستقبلية بدأت تتخذ شكل المشروعات الحضارية الثقافية الجديدة .

(٣)

يتساءل الشرق : لماذا الانحدار ؟ وما هي مناهج النهضة ؟ تساؤلات تجمع بين جميع دوائر الشرق الحضاري دون استثناء ، وإن كان ذلك بدرجات متفاوتة من الحدة . الإيقاع أسرع بكثير في الحضارات القديمة وكذا في الدوائر الجيوثقافية العريقة في إطار هذه الحضارات ، بينما يضعف بشكل ملحوظ في الدوائر المحدثة . ومن هنا كانت حدة

التساؤل وسرعة إيقاع التحليل والإجابة أول ما كانت في دائرتي الحضارة الصينية والإسلامية الآسيوية ـ الأفريقية حول محورها المصري السني وإيران الشيعة . وكذا لحقت بها ـ عمقًا وإيقاعًا ـ ثقافات كوريا واليابان وفيتنام ثم ماليزيا والدائرتين البوذية والهندوسية .

كانت الإجابة على الشطر الأول من التساؤل ـ لما الانحدار؟ تركز في المقام الأول على الانكسار التاريخي ـ الحضاري تحت ضربات الاستعمار والإمبريالية القادمة من الغرب . كان العرب والمسلمون همزة الوصل بين يونان وروما من ناحية وأوروبا في عصورها السوداء من ناحية أخرى . ولولا نقل العلوم والمعارف والفلسفة ، ولولا اقتباس أوروبا للتكنولوجيا العربية والإسلامية المتقدمة ، من الطب إلى الفلك ، لما كان لبوادر النهضة الأوروبية أن تبتدئ بعد أجيال من الظلمات . وكذا الأمر بالنسبة لصدارة الصين في مجال العلوم والتكنولوجيا بالوجه الأعم حتى بداية القرن السادس عشر ، كما اثبته كبير العلماء الموسوعية في القرن العشرين ، استاذنا الأجل جوزيف نيدهام . والحق أن طلائع التجار والحرفيين الأوروبيين استطاعوا أن يركزوا هذه الترسانة القادمة من الشرق في موانيهم ، وهي التي انطلقت منها قوافل الاكتشافات البحرية واقتحام أمريكا الوسطى والجنوبية ، ثم أفريقيا وأخيراً آسيا بين القرن الخامس عشر والتاسع عشر .

وفي مواجهة هذا «الظلم التاريخي» اتجهت مجتمعات حضارات الشرق إلى الالتفاف حول الأركان الثابتة والإمساك بكوكبة من المعاني والقيم التي وفرت لها قدراً واسعًا من الإمكانات والطاقات . كان الهدف ، في الأساس ، هو التعبئة الداخلية لضمان قدر ممكن من القوة على الصمود والانطلاق . من هنا بدأت مسيرة صياغة مجموعة من المفاهيم والرؤى والمشاريع صاغت على مر الأجيال كوكبة المشروعات الحضارية للشرق منذ القرن الثامن عشر حتى اليوم . التنوع فيما بين هذه المشاريع قائم ، حسب نسبة مختلف العوامل التي صاغت خصوصيتها عبر التاريخ . ولكنما الساحة المشتركة ـ أي الجوهر ـ يكاد يكون واحدًا .

أولاً ـ أولوية الجماعة والروح الجماعية بدلا من الفرد والفردانية . الثبات والاستمرار ، وكذا الوثبة والإبداع لا سبيل إليها إلا بالتعبئة الأوسع ، ومن هنا أولوية معاني الحضارة والدين والثقافة والأمة والقومية والوطن والأسرة في مواجهة ابتزاز الطاقة باسم أولوية الفرد الذي تصور مفكري العلمانية الأوروبية بين القرنين السادس والثامن عشر أنه سيد أو مالك الكون ، من حقه وفي استطاعته أن يستولى على طيبات الطبيعة وينتج منها كل ما يشاء من منتجات بلا حدود ، ثم أن يستهلك من موارد الطبيعة وكذا منتجاتها بدون قيد أو شرط أي بدون حدود ، وكذا أن يمارس المتعة دون رقيب ولا حدود . كانت هنا هي الفلفسة السائدة في دول أوروبا الرأسمالية الحديثة منذ القرن الثامن عشر تحديداً . وقد نجحت في تحقيق الكثير من الإنجازات ، ولكنما بثمن باهظ وعدوانية لا حدود لها ، إذ أصبحت الحرب والقتال والاختراق والاستعباد والاستغلال سمات تاريخ استيلاء الرأسمالية الغربية على معظم العالم حتى بداية القرن العشرين «جوهر فائض القيمة التاريخي» .

وإذ بدت أولوية الجماعة والروح الجماعية ، أي المنهج الجماعي communitarian approach في بداية الأمر نوعًا من الاتجاه المحافظ ، فقد أدرك الجميع أن هذه الجماعية نجحت في حماية معظم الجماعات المشرقية المستهدفة بادئ ذي بدء ، إلى أن أتاحت لها معاني الامتياز في مجالات التنمية والإنتاج . أي أن الصمود بفضل الإمساك بالروح الجماعية تحول في القرن العشرين . وخاصة منذ عام ١٩٤٥م ، إلى مفتاح الانطلاق الصاروخي في مجالات الإنتاج المختلفة التي كانت حتى هذا الحين ملكلا للغرب وحده في الأساس . من هنا كانت قصة «النمور الآسيوية» . من هنا كانت أعجوبة اليابان الذي استطاع في ربع قرن أن ينطلق من التدمير الناتج من الضرب بالقنابل الذرية لكل من هيروشيما وناجازاكي وحريق طوكيو الكبير على أيدي القوات الأمريكية ليصبح ثاني أكبر قوة اقتصادية في العالم في السبعينيات . من هنا أيضًا كانت وثبة الصين، بقيادة الحزب الشيوعي الصيني حول الرئيس ماوتسي تونج ، منذ ١٩٤٩م ـ وقد فاقت

عملية التنمية في نحو ربع المعمورة جميع المعدلات التي يعرفها تاريخ البشرية حتى اليوم.

الروح الجماعية ، المنهج الجماعي وقد اتخذ أشكالاً متعددة : التأليف الوفاقي consensus في اليابان «التناقض جوهر الوجود» ، ماوتسي تونج موحّداً لظاهرتي yin and yang في الصين ، والكونفوشية والتاودية ، الأمة في عالمنا الإسلامي ، الإجماع الذي نادى به رئيس تنزانيا نبيه بري ، شعاراً لأفريقيا - هكذا أقامت شعوب الشرق التلاقي الأوسع ، في مواجهة منظومة الصراع ضد الاضطهاد والسيطرة حتى حلم الهيمنة الأحادية القطب التي بدأت تستنفر الغالبية العظمى من شعوبنا ودول العالم أجمع .

ثانيًا - التنمية الإنسانية والاجتماعية بدلا من مجرد التنمية الاقتصادية . أي أن الهدف دومًا من عملية زيادة قدرات الفرد والمجتمع في مختلف مراحل التاريخ ، وخاصة ، التاريخ الحديث والمعاصر ، يجب أن تكون تنمية شاملة تعنى بازدهار طاقات وقدرات الجماعات والأفراد ورفع مستوى علمهم ومعرفتهم وذوقهم الفني ، وذلك في قلب مجتمعات تعنى بحقوق جميع أفرادها في الحياة الكريمة والعدالة في توزيع الأعباء والمنافع . التنمية إذن ليست عملية كمية تعبّر عن الإنتاج ومعدلات الإنتاجية ومعدلات صعود (وكذا هبوط) الأسواق المالية .

مرة أخرى يشهد التاريخ الاجتماعي والاقتصادي المعاصر أن هذا المنهاج هو خير تأمين للإنسانية وازدهار الساحة الأوسع من المجتمعات البشرية - بدلا من الأرقام القياسية لإنجازات رجال المال والمتلاعبين بالأسواق .

ثالثًا - السلام بين الشعوب ، على أن يكون سلامًا قائمًا على العدل والإنصاف ، وليس مجرد «عملية» سلام تكرس موازين القوى والمظالم القائمة . السلام ليس هدفًا في حد ذاته ، خاصة لو قاد إلى الاستسلام . إن نضال الشعوب التحرري وجهادها في

سبيل الحفاظ على معاني حياتها الاجتماعية واستقلال أراضيها وكرامة شعوبها أمر مقدس . وكذا فإن السعي إلى العدالة بين المجتمعات والشعوب تفسح المجال لنظام دولي يؤلف بين المصالح الواقعية المشروعة وكرامة الأمم والشعوب ، بحيث تفيد جميع الأطراف من ثمار الإنتاج والتبادل والتعاون العلمي للسيطرة على الظواهر الطبيعية والأمراض المدمرة . أي أن العدالة لا تقتصر منافعها على المجتمعات والشعوب المضطهدة أو الأقل نموا ، بل إنها الضمان الوحيد لاستمرار تقدم المجتمعات الطليعية في جو من المقبولية والأمن .

رابعًا ـ السلطة المجتمعية تقوم على أساس مركز قوي قادر على الحفاظ على السيادة واستقلالية القرار في تفاعل مثمر مع السواد الأعظم من الشعب . على أن يتم ذلك في عصرنا على صدرة جبهة وطنية متحدة تجمع جميع القوى السياسية من ناحية ، وكذا كافة المدارس الفكرية القومية .

خامسًا ـ البعد الروحي على تنوع صورة : منظومة التراث والرؤى الحضارية ، الدين، القيم الأخلاقية . أي البعد الذي يتعدى حياة الإنسان ونشاط المجتمعات ليتعامل مع الصيرورة ومقولة الزمان . وإن كانت الشعوب لا تحيا بالخبز وحده ، وإن كانت في حاجة إلى مراجع فكرية وقيمية ، فإنها أيضًا لا تستطيع أن تدير ظهرها لما هو غائب ، ويقيم . وعلى الرغم من حملة قطاع واسع من قوى وأعلام الفكر والعمل في المجتمعات الصناعية المتقدمة ، وخاصة في الغرب ، فإنها لم تتمكن من استبعاد تطلع الإنسان إلى الأبعد . التساؤلات الفلسفية الكبرى مازالت حية في نفس الإنسان بل وإنها ازدادت حدة بقدر ارتفاع مستوى التهديدات . تساؤلات «الفلسفة الأزلية» philosophia perennis : ما الحياة ؟ ما الإنسان؟ ما العالم؟ ما الكون؟ ما المطلق؟ ما الله ما العالم الآخر؟ من نحن، ولما نحن ، وإلى اين؟ واخيراً : ما الزمان؟ الإيهام يحاصر العقل والفكر التساؤلي. ومن هنا رأينا أن مكانة بعد التعالي ، بعد ساحة الحياة الروحية يزداد أهمية

باضطراد ، يواسي القلوب ويغذي الأفئدة ويتيح الرضا ـ مادام أن الإجابات العلمية المحددة لم ترد ، بعد ، ولعلها لن ترد أبداً .

وإذ كان الأمر على هذا النحو ، فإن هذا المستوى / العامل الروحي لحياة الإنسان والمجتمعات يتيح إقامة منظومات من القيم والمعايير الأخلاقية التي تهذب الحياة ـ ولا تحاصرها ـ وتتيح فسحة للأمل وتستبعد الناحية البهيمية في العلاقات بين الناس وتقف في وجه العدمية ، طريق العنف والدمار . ولذا فإن البعد الروحي يواكب حياة الغالبية العظمى من المجتمعات والشعوب على تنوعها ـ وخاصة في مختلف دوائر الشرق الحضاري . وليس غريباً أن تتجه قطاعات وخيارات من العالم الغربي إلى نهج الإحياء الديني أو الجمع بين الإيمان والعمل (مثل لاهوت التحرير)، وكلها خطوات على طريق ما يطلق عليه حوار الأديان ، وعندنا أن جوهره هو تواكب الأديان وتلاقيها حول ساحة المعاملات الإنسانية المشتركة بعيداً عن المواجهات اللاهونية .

(٤)

هذه ، إذن ، هي الوجهة التي يجب علينا أن ندير قلوبنا وأنظارنا إليها في المقام الأول ، بدلا من حصر عقولنا وأفئدتنا في مجال التفاعل والصراع القائم منذ أجيال مع حضارة الغرب ، ولا بهدف إهمالها ، وهو أمر غير معقول ولا مفيد ، وإنما من أجل دعم ما تصبو إليه الشعوب والمجتمعات العربية والإسلامية من نهضة صادقة واعية شاملة يداً في يد مع القوى الرئيسة في الحضارات والثقافات الأخرى التي تعمل في عصرنا على صياغة عالم جديد .

ريح الشرق ، إذن تنير الطريق ، تستثير الهمم ، تفتح ذراعها لكل ما هو إيجابي وريادي على أساس ثابت عاقل متسامح من الأركان والتوجهات . أملنا ، وكذا دعوتنا .

الحضارة العربية الإسلامية في حوار الحضارات

د. محمد الطاهر العدواني (*)

المستخلص

في خضم حوار الثقافات وصراع الحضارات، تخوض الثقافة العربية الإسلامية إحدى أخطر تجاربها في التاريخ، تجربة الانبثاق والانطلاق.

وأمام الحتمية التاريخية التي اقتضت وتقتضي أن تخوض التجربة التي هي الطريق الوحيد، لاستعادة الدور الحضاري والريادي فإن الثقافة العربية الإسلامية قدمت الدليل القاطع عبر ما يزيد عن الخمسة قرون بأنها كانت قادرة على المقاومة والتحدي بالمعنى الإيجابي، المقاومة في خضم التعامل والتفاعل، المقاومة بالوصل وليس بالمقاطعة والعزل. إن هذه الروح المقبلة التي تتمتع بها الثقافة العربية تجعلها جديرة بالحياة مرشحة للبقاء.

في خضم حوار الثقافات وصراع الحضارات عبر الألفية المنصرمة، فقدت بالأمس الثقافة العربية الإسلامية منجزاتها ومكتسباتها الحضارية، باعتبار أن الحضارة هي المنتج والمنجز المادي للثقافة، فالثقافة هي الروح وهي الهوية وهي الانتماء باختصار هي الشخصية والحضارة هي المكتسبات والإمكانات ووسائل تحقيق الذات باختصار هي أسباب القوة.

(*) مدير عام بجامعة الدول العربية، حصل على دكتوراه الدولة في التاريخ، تقلد عدداً من المناصب في بلاده: مديراً عاماً لمديرية الدراسات التاريخية وإحياء التراث بوزارة الثقافة الجزائرية، ومديراً منتخباً لمعهد التاريخ بجامعة الجزائر، ومسؤولاً إعلامياً ونائباً لرئيس بعثة جامعة الدول العربية في باريس.

وإذا كان بالإمكان بل من المطلوب والمرغوب، بل من الحتمي استعارة المكتسبات والإمكانات والوسائل من الحضارات الأخرى وتكييفها وتطويرها وملاءمتها فإن الروح ستظل عربية إسلامية.

ليس المطلوب من الثقافة العربية الإسلامية في هذه التجربة الجديدة تجربة الانبثاق والانطلاق، هو الدخول في منافسة وسباق للحاق بالحضارة الغربية في رحلة تحقيق الذات، كما أنه حتمًا ليس القبول المهين لنظريات الإلحاق فتحقيق الذات معادلة أخرى. تحتل فيها القيم المستعارة من الحضارات المعاصرة مكانة المديونية التي لا ترد إلا بالتجاوز والفطام عن الاستعارة وهي مديونية تسقط بعدم إدمان الاستدانة والاستعارة. إنها ترد عن طريق الاختراع والإبداع والاعتماد على الذات بتحقيق الذات وتقديم العطاءات. وإذا كانت الحضارة الغربية تميزت بالقدرة على النهب والسلب والإثراء، فإن الحضارة العربية الإسلامية قد تميزت بالسخاء والقدرة على العطاء.

ذلك هو الهدف وتلك هي الغاية التي علينا أن نضعها نصب أعيننا وأن نراهن عليها رهانًا مستقبليا. فالثقافة العربية الإسلامية برهنت وما تزال بأنها الأقدر على خوض هذه التجربة تجربة حوار الثقافات وصراع الحضارات. فذلك هو التثاقف، وذلك هو التحاضر، وتلك هي أسباب القوة فينا وتلك أسباب الضعف أيضًا.

في تجربة التساكن والتعايش والتفاتح التي يدخل عليها الكوكب اليوم والتي تجعل الكثيرين يهجرون مصطلح العولمة إلى الكوكبة، تنفتح آفاق واسعة أمام الفكر العربي الإسلامي. الثقافة العربية الإسلامية، مدعوة اليوم وسوف تكون مدعوة غدًا أكثر في رحاب هذه الآفاق الكونية الجديدة، إلى تفجير طاقاتها الإبداعية الخلاقة، ونشر إشعاعها وبريقها وسحرها الأخاذ والمبهر كرسولة سلام ومحبة في العالم ولكل العالم.

الحضارة العربية الإسلامية في حوار الحضارات

يقول تعالى في كتابه العزيز : ﴿ يأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله خبير عليم ﴾ (١)

التعارف - التحاور :

لتعارفوا . إن علة وجود الإنسان كما يتضح من الآية الكريمة هو التعارف، والتعارف هو حجر الزاوية فهو الهدف وهو الغاية من الخلق ومن الوجود بالأساس. والتعارف في معناه ومغزاه علم وفن ومبادئ، ومعاملات وهو فعل مشتق من المعرفة، هذه المعرفة التي هى محور الكون منذ أن بدأت الخليقة، وستظل كذلك إلى ان يتولى الله أمر البلاد والعباد. (٢)

فى هذا الزمن الذى نعيشه نحن اليوم في بداية الألفية الثالثة ميلادية لم تعرف المعرفة زمنا قبله ازدهرت فيه مثل هذا الازدهار وتفجرت فيه منابعها غزيرة متدفقة، بلا توقف وانتقلت فيه بسرعة لا تضاهيها فيه إلا سرعة الضوء وكأنها ومضات البرق ، لم يشتق ، ولم يسبق ولم ينسب لعصر من العصور السابقة إلى المعرفة مثلما ، اشتق اسم هذا العصر منها ونسب إليهما، انه عصر المعلومات والمعلوماتية ، والمعرفة الإليكترونية بلا منازع.

عصر انفجار المعرفة التي أشرقت وأصبحت تشع على العالم أجمع مثل الشمس متخطية كل الأجواء متحدية كل الحواجز، متعدية كل الحدود.

لاشك إن المعرفة في أساس التعارف والتعارف في أساس الحوار، كل حوار، وعلى أي مستوى كان، حوار بين الأشخاص ، حوار بين الجماعات والمجتمعات ، حوار بين الشعوب وبين الأمم ، حوار بين الثقافات حوار بين الحضارات.

لا بل حوار مع الذات، ولا مجال للحوار بلا معرفة وبلا تعارف حتى مع الذات، الحوار به يحيا الإنسان، فهو متواصل كتواصل الحياة في الحلم وفي اليقظة، فمن ذا الذى يستطيع ان يزعم بأنه قادر على رفض الحوار؟ ، ذلك ان رفض الحوار هو أسلوب من أساليب الحوار.

في الحوار وعلى المسافة بين القبول والرفض هناك محطات كثيرة من أهمها محطة الصراع . . ذلك ان الصراع ليس سوى وجه من أوجه الحوار. . أو ليست السياسة استمرار للحرب ولكن بوسائل أخرى؟ فالحوار والصراع والسياسة والحرب كلاهما وجهان لعملة واحدة فالحوار لا يعني بالضرورة الوفاق والسياسة لا تعني بالضرورة الاتفاق لأن كليهما فن من فنون إدارة الشأن العام . والشأن العام لا يعرف السكون ولا يعرف الثبات على حال، فكلاهما فن الممكن وليسا فن المستحيل.

إذا كان ذلك هو مفهوم الحوار، فما هو مفهوم الحضارة ما دمنا نتحدث عن حوار الحضارات؟

لكلمة حضارة ولاشك رنين جميل وجرسيه أجمل ، ومن ثمة فهي قد تداعب الخيال، أكثر مما تستوقف العقل ، فالعقل قد لا تستهويه عملية التحليق في الفضاءات اللا محدودة والغامضة والتى تفتقد إلى الدقة . الحضارة بالمفرد تخضع لهذه المعايير، معايير المحدد والمدقق والواضح حيث لا مجال للالتباس لكن بمجرد تحول الكلمة إلى الجمع ـ حضارات ـ ننتقل من المعلوم إلى المجهول إلى فضاءات الخيال والغموض. (٣)

مدنيات أم حضارات:

فما هي هذه ـ الحضارات ـ وعن أية حضارات نتكلم؟ معروف أن المؤرخ البريطاني «أرنولد توينبى» صنفها إلى (٢١) حضارة منها الميت ومنها الحي ومنها ما هو بين الحياة والموت. غير أننا عندما نعود لمناهلنا العلمية ومرجعيتنا التاريخية في علم العمران

البشري، فإن علامة مثل ابن خلدون يتحدث عن حضارة واحدة هي الحضارة والحضور القائم الحضارة التي ندخلها عن طريق المحاكاة والتقليد والتعليم. فالاختراع والإبداع، الحضارة الأخذ والعطاء، يقول ابن خلدون في المقدمة «تنتقل الحضارة من الدول السالفة إلى الدول الخالفة، وهكذا انتقلت حضارة الفرس للعرب بني أمية وبني العباس. وانتقلت حضارة بني أمية بالأندلس إلى ملوك الغرب وانتقلت حضارة بنى العباس إلى الديلم ثم إلى الترك السلجوقية . . إلخ . إلى أن يقول وعلى قدر عظم الدولة يكون شأنها في الحضارة» . (٤)

من هذا السياق الذى يقرر فيه ابن خلدون بان المغلوب الأقل تحضرا يسعى دائما لتقليد الغالب الأكثر تحضرا والاقتداء به في مأكله ومشربه وملبسه ومعاشه(٥) . من هنا نستشف بان هناك حضارة واحدة تجمع الإنسانية بين أحضانها وتسعى بها نحو التوحد والتوحيد عبر المعرفة والتعارف والحوار هذه الحضارة الإنسانية هي المشعل الذي ينير الكون والذى يجرى تسليمه من سلف إلى خلف بين أجيال الإنسانية المتعاقبة عبر التاريخ وأجيال الإنسانية هي أممها وشعوبها وكل أمة تضيف إليها من رصيدها الثقافى ثراءا جديدا وتضفي عليها طابعها الخاص. «وتلك الأيام نداولها بين الناس ». ونحن الأمة العربية الإسلامية كانت لنا أيامنا أيام أن كانت الحضارة عربية إسلامية أيام أن كانت «الأرض تتكلم عربي» .

إذا كان ذلك هو مفهوم الحوار ومفهوم الحضارة في الرؤية العربية الإسلامية فإن الأمر ليس كذلك في الرؤية الثقافية الغربية عموما ، فإذا كان الفكر العربى فكر موحد وتوحيدي يسعى لجمع شمل الإنسانية أكثر من سعيه إلى التفرد القومي، وتلك خصوصيته وجدليته التي تصنع أسباب قوته . وضعفه في نفس الوقت ، فان الفكر الغربي على النقيض تماما حيث أنه فكر متفرد وتفريدي يسعى لذاته أولا وأخيرا ويتمحور حولها، فهناك ـ الأنا ـ الغرب ، والآخرون كل الآخرين . (٦)

ومنذ أقدم مراحل التاريخ ومنذ أن نشأت الحضارة سواء على ضفاف النيل، أو على ضفاف الرافدين لم تمارس دولنا حروبا توسعية حملتها خارج حدودها الإقليمية، بينما عرفت بلداننا ومنذ أواخر الألفية الثانية قبل الميلاد أمواجا متتالية من هجمات شعوب البحر القادمة من الشمال، كان ذلك تمهيدا أو تدشينا لحروب الإسكندر المقدوني وللحروب والاحتلالات الإغريقية الرومانية والبيزنطية والوندالية طورا بطور المرة الوحيدة التي خرجنا فيها من أقليمنا الجغرافي باتجاه الشمال كنا فيها حملة رسالة سلام ومحبة وأخاء كنا حملة حضارة سطعت شمسها على الغرب ـ مع ذلك وبالرغم من ذلك لم تشفع لنا رسالتنا الحضارية كان علينا أن ندفع ثمنا باهظا ما تزال آثاره وتوابعه فاعلة إلى اليوم. وربما لكي لا أقول من المؤكد إلى الغد المنظور.

في الفكر الغربي:

إن الفكر الغربى وكما عرفناه وخبرناه فكر يقوم أساسا على المواجهة مواجهة التحديات ولقد سلط المؤرخ البريطانى ـ توينبى ـ الضوء بشكل جيد في فهمه للتاريخ وفى وضعه لنظرية التحدي والاستجابة كدافع حقيقي للأمم في بناء الحضارات، فان افتقر الفكر الغربى إلى ظاهرة التحدي عمل على اختراعها لأنه لابد له من خصم أو عدو ينازله – فالصراع بالنسبة لهذا الفكر وليس الوفاق ـ هو علة الوجود(٧). فهناك دائما أسباب للصراع وتحديات أما ضد الطبيعة وظواهرها او ضد الآخر. . فكما يقول الفيلسوف الفرنسى «جان يول سارتر» . . ناقدا لهذا الفكر، «الجحيم هو الآخر» أما الماركسية في الأزمنة الحديثة فهي لم تقم إلا على المادية التاريخية وصراع الطبقات في ماضي الإنسان وحاضره ومستقبله.

هذا الموروث الثقافي في الفكر الغربي نصادفه بالكاد عند مجمل الفلاسفة الغربيين منذ عصر الأنوار وفى سياق البحث التبريري وصياغة النظريات والمسوغات الفكرية عثر

فلاسفة الغرب دائما على إيديولويجا الاستعداء علينا وعلى غيرنا من شعوب الأرض فقد كان هناك من تعلل بالخصائص الجغرافية والمناخية لمناطقنا الحارة والتي تبعث على الكسل والتراخي والخمول مثلما فعل مونتسكيو وهيغل، وهناك من ارتكز إلى نظريات بيولوجية وعرقية مدعيا بأن هناك قصوراً خلقيًا في تكوين الشعوب غير الأوروبية تجعلها غير قادرة على التحضر .

بلغت هذه النظريات العنصرية أووجها مع فكرة «السوبرمان الغربي» تحديدا وكانت في أساس صعود الفكر النازي والفاشي الذي أعطى لهتلر مشروعية احتلال العالم واستعباد شعوبه .

واليوم ونحن نشهد بزوغ فجر الألفية الثالثة بعد الميلاد ما هي الرؤى الفكرية والنظريات الجديدة التي يقوم بإعدادها الفكر الغربي الليبرالي لأزمنة ما بعد الحداثة والتي تعطيه مشروعية تشريع أبواب الصراع على مصراعيها .

بطبيعة الحال الكل يعلم أنها الثقافات والديانات الأصولية والأعراق والقوميات بل والدولة القومية والأيديولوجيا باختصار التاريخ كل التاريخ لأننا في نهاية التاريخ هكذا قال «فوكوياما » كما قال من قبله «زراد شت» وهكذا قال هنتنغتون في صدام الحضارات . (٨)

لاشك أن هذه الدعاوى الفكرية لصراع الحضارات لم تعد تلقى القبول والرواج التي كانت تلقاه في السابق بل حتى منذ قرن مضى في مجتمعاتها الأصلية التي عرفت جراء ذلك وخاضت بسبب ذلك وبسبب الأطماع الاستعمارية والإمبريالية وتضارب المصالح اعنف الحروب وأشدها فتكا . ليس آخرها الحرب العالمية الثانية التي أوقعت مع الحروب السابقة واللاحقة لها خلال القرن المنصرم وحده ما يقرب من مائتي مليون قتيل حسب آخر الإحصائيات . (٩)

ومعلوم أن الترويج للصراع والتنافس في كل مجالات الحياة والتحفيز عليه في التربية والتعليم ، وفي الإنتاج الزراعي والصناعي بل الحرب الصناعية والتجارية والدعائية والإعلامية بل وحتى في مجال الفنون والرياضة خصوصا التي اكتسى فيها التنافس طابعا حربيا عنيفا . هذا الترويج الذى يعتبر الفكر الغربي هو المسئول الأول عنه فان أول ضحاياه هي الشعوب الغربية نفسها التي تعيش رهينة لهذا الفكر المبنى على مفهوم الصراع ، تلخص هذا الارتهان بشكل جلي مقولة نابليون بونابرت «الحرب فظيعة بالنسبة للشعوب والسلام شنيع بالنسبة للمغلوب» وهكذا فلا الحرب ترحم ولا السلام مريح ، أما في مجال السياسة وخاصة السياسة الدولية فالصراع بات علما يدرس تحت عنوان نظرية الصراع الدولي .(١٠)

لاشك أن التعرف على فكر الآخر هو شرط هام من شروط التعارف والتفهم وبالتالي شرط لازم من شروط الحوار حوار الثقافات وحوار الديانات وحوار الحضارات .

الحوار كحتمية :

ليس معنى ذلك بأننا كحضارة وثقافة عربية إسلامية يتحتم علينا أن ننجر في هذه اللعبة الغربية الجهنمية لأن مرجعيتنا ليست هي المرجعية الغربية ومنطقنا ليس منطقها وعلينا ان نتذكر دائما بأن الشعوب العربية لم تكن هي الشعوب الوحيدة التي قاست الويلات من هذه التوجهات الصدامية ومن مراحل الصراع في الحقب التاريخية المختلفة سواء كان ذلك باسم الدين (الحروب الصليبية) أو كان باسم التحضير والتمدين في المراحل المختلفة لنشوء الظاهرة الكولونيالية والإمبريالية . لقد عانت شعوب العالم الأخرى أحيانا اكثر مما عانيناه، فقد تم استنزاف القارة الإفريقية استنزافا لدرجة أنها لم تعد تقوى على الوقوف من بعده، فقد التهم الغرب ثرواتها وأجيالا من أبنائها جملة وتفصيلا ، وأبيدت شعوب الأمريكتين إبادة عرقية لا رحمة فيما لم يتورع حتى رجال أو

بعض رجال الكنيسة من المشاركة فيها ومباركتها. وذلك بانتزاع الصفة البشرية عن أولئك السكان الأصليين واعتبارهم من ضمن المملكة الحيوانية لتسويغ عمليات القتل بالجملة ونهب ثرواتهم وكنوز الذهب التي كانت تزخر بها بعض حضاراتهم ليس أقلها حضارة الأزتيك الشهيرة.

ليس أقل من ذلك ما عرفته شبه القارة الهندية وبلدان الهند الصينية وغيرها من شعوب العالم .

ليس ذلك حساب في الدفاتر القديمة بقدر ما هو علامات على مسيرة فكر ورؤية ثقافية متمحورة حول الذات ترى بان مصالحها فوق كل اعتبار وأن هذا الفكر كما سبق وقلت هو أول ضحايا هذه الخاصية خاصية التفرد والذاتية إلى أبعد الحدود أن شعوب الغرب نفسه اليوم تتعرض بدورها نتيجة لهذا الصراع الذى لا تتوقف دوامته إلى التهميش والإقصاء والإفقار أن عوامل التآكل في المجتمعات الغربية نشطة بفعل تنامي المد الرأسمالي الاحتكاري وقوانين السوق وقيمه التي لا ضابط لها (دعه يفعل دعه يمر) .[(١١)]

والآن وقد انتصرت الرأسمالية انتصارا مدويا بعد سقوط الشيوعية سقوطا مروعا وبعد أن أذن آذان الليبرالية بأن التاريخ قد انتهى وانتهى معه أو بنهايته عصر الأيدلوجيات هل يدرك بان ذلك ينطبق أيضا على الليبرالية كأيديولوجيا لأن الليبرالية هي التي انتهت في واقع الأمر.[(١٢)]

لكن سرعان ما تفطن دهاقنة الرأسمالية والليبرالية بأن الرأسمالية والليبرالية واقتصاد السوق لا يمكنها ان تشكل فرادى ومجتمعة أيديولوجية تعبوية تجند الجماهير وراءها وذلك على ضوء تنامي غضب جماهيرها في المركز الرأسمالي نفسه في أوروبا وأمريكا واليابان وبداية تأهبه للدخول معها في الصراع من أجل تأمينه البقاء وهذا ما حدث مع سياتل بالولايات المتحدة إلى جنوى في جنوب إيطاليا عبر كيوتو في اليابان ومواقع أخرى.

فكان ولابد أذن والحال هذه من البحث عن أيديولوجية تعبوية لتجنيد الجماهير الأوروبية ولكن بعد سقوط الشيوعية خلو الساحة من أنداد عالميين تؤهلهم عالميتهم لهذا الصراع المستقبلي المنشود كان لابد من ترشيح طرف يمكن أن يشكل خطرا في الخيال الثقافي الغربي على وجوده مثلما شكلت الشيوعية ذلك الخطر في الأزمنة الحديثة، وبعد تجربة التنين الأصفر وخطر الجنس الأصفر التي لم تعمر طويلا تذكر الغرب الإسلام وكل ذلك الميراث الطويل من الصراع والوقائع والحروب على مدار ألف عام. (١٣)

لكن حاضر الإسلام وبعض مظاهر العنف التي مارستها بعض الجماعات المتطرفة واللا مسئولة باسم الإسلام هي التي وجهت أنظار مفكري الغرب المحدثين إلى إمكانية استخدامه واستغلاله على اعتبار أنه يمكن أن يشكل مصدر الخطر القادم على الغرب الحضاري، وهكذا كان فقد عملت مظاهر العنف التي ترتكب باسم الإسلام على ترشيحه ليكون العدو المستقبلي للغرب.

وهكذا ومنذ منتصف الثمانينات وعلى وقع مدافع حرب الخليج الأولى بدأ التفكير في فرنسا على سبيل المثال لدراسة (الأديان والحروب) وتوالت الجهود وتجميع الباحثين وعقد لذلك مؤتمر تحت هذا العنوان في أوائل فبراير (١٩٨٧م) بمشاركة العديد من الباحثين والفقهاء المسلمين وكان ذلك بمبادرة وتحت إشراف الأمانة العامة للدفاع الوطني (رئاسة الحكومة) وتم نشر أعمال هذا المؤتمر عام (١٩٨٧م) منشورات «وسارف» Les Religions et la guerre. (١٤)

ليس معنى هذا انهم في الغرب أشرار ونحن أخيار، كلا بل أننا نحن بما نقدم عليه من أفعال وأعمال غير مدروسة في الكثير من الأحيان ولا تستند إلى منطق هو الذى يعطيهم التعلة أو المبرر لما يتخذونه من مواقف ومن ردود أفعال ومعلوم ان تلك التصرفات اللا مسئولة التي يتصرفها البعض منا لا تتماشى بالمرة مع قيمنا الفكرية العربية الإسلامية ولا تنسجم معها.

الحضارة العربية الإسلامية في منظورها وفي رؤاها حضارة إنسانية كونية ﴿إنا أنزلناه هدى للعالمين﴾ لم تخرج الفتوحات الإسلامية قديما أو حديثا إلى القوقاز أو إلى أوسط أفريقيا وجنوبها أو إلى أصقاع الدنيا النائية التي ينتشر فيها الإسلام اليوم ويزدهر «إلا بالدعوة لا بالعنف» و «أدعو إلى دين ربك بالحكمة والموعظة الحسنة» والإسلام مسئولية عن الآخر وليس إكراها له ﴿لا إكراه في الدين﴾ فما بالك بالإكراه في الحضارة والثقافة واللغة والقومية . والإسلام دين وحضارة نهلت من الشرق والغرب بلا تمييز وكذلك أثرت حضارات الشرق والغرب مع إيمان راسخ بأن الإنسان واحد ففي تراثنا العربي الإسلامي لا تمييز إلا بين ممالك ثلاثة المملكة النباتية والمملكة الحيوانية والمملكة الإنسانية، إيمانا منا بان الإنسان واحد وبالتالي فالحضارة واحدة (إذا كنّا هنا نستعمل الحضارة والحضارات كمصطلح بالمفرد وبالجمع وبالتخصيص فذلك استعمال مجازي بدلا من مصطلح مدنية نعم هناك مدنيات عدة ومن الطبيعي أن يكون لكل مجتمع مدنيته وذلك ما تعنيه الترجمة الحرفية لمصطلح Civilisation اللاتينية وهي مأخوذة من كلمة (سيفيل) بمعنى مدني وبهذا المعنى والمفهوم يتحدث العلامة ابن خلدون عن المدنية وعن الحضارة .

وكما يقول حسين معلوم «إن التمايز الحضاري لا يعني أبدا انعزال هذه الحضارة عن حضارات الأمم الأخرى كما لا يعني أبدا ألا تصب حضارة المجتمع في الرصيد الحضاري الإنساني الذي تصب فيه حضارات المجتمعات الأخرى ، وما هذا الرصيد الحضاري الإنساني إلا محصلة عطاء روافد الحضارات المتعددة بل من المفروض ان حضارة أي مجتمع إنما تثرى نفسها بالاحتكاك والتفاعل مع الخصوصيات الحضارية للمجتمعات الأخرى وهو ما يمكن تسميته ب (التفاعل الحضاري) أو الاتصال الحضاري بالآخرين» . (١٥)

وهذا محمود أمين العالم وهو يحاول ان يفك الاشتباك بين الثقافة والحضارة بتحديد دلالي لكل منهما فيقرر بأن الحضارة هي ثقافة معممة أي امتدت وتوسعت خارج

حدود خصوصيتها المجتمعية المحدودة وأخذت تتسيد وتفرض ثقافتها على مجتمعات أو أقاليم أو قوميات أخرى في عصر ما أو مرحلة تاريخية معينة أي إنها خصوصية ثقافية معممة سائدة خارج حدود نشأتها الأولى وهذه الحضارة عندما تضعف وتحل في السيادة محلها حضارة أخرى فإن الخصوصية الثقافية لتلك الحضارة تبقى حية بمستويات مختلفة ضمن الحضارة السيدة الجديدة لذلك تجد في الحضارة الواحدة أكثر من ثقافة، ولما كانت الدورة الحضارية قد دارت مرات عديدة فإننا نجد في الحضارة القائمة ثقافات عديدة تحكمها تفاعلات وصراعات مختلفة مما يشكل وحدة جدلية بين العام والخاص ما لم يقله محمود أمين العالم إن هذه التفاعلات والصراعات هى التعبير الوحيد والأوحد عن حوار الحضارات وذلك هو الحوار. (١٦)

يبقى أمر واحد شديد الأهمية هو أن هذا الحوار الدائر بين الثقافات أو بين الحضارات كما تشاء هو لا يقوم على أسس قومية أو اثنيه فحسب، بل هو قائم أساسا على أساس أن لكل ثقافة أو حضارة رسالة حياتية ـ أكاد أقول بيولوجية جينة ـ هذه الرسالة الحياتية محكوم عليها بان نعمل من أجل تبليغها وتوصيلها، لمن ولماذا ؟ تلك أسئلة لا تسأل لأنه لا جواب عليها. ولكن كل محكوم بقدره ومصيره لذلك فإن التفكير والتعبير الثقافي والحضاري هو مسألة حياة أو موت هو علة الوجود لذلك كان التعارف بكل ما يمكن أن تحتويه هذه الكلمة من معنى ومن مغزى أمرا ربانيا.

منطق الإمبراطورية (والبرابرة الجدد):

في هذا العصر الذى نعيش فيه اليوم، تبدو الحضارة الغربية المهيمنة ذات رسالة واضحة وجلية إنها بلا منازع حضارة العضلات القوية حضارة التفوق التكنولوجي في كل المجالات وخاصة وبالأخص في المجالات القتالية الحربية والعسكرية حيث إن الترسانات النووية يمكنها أن تفنى الحياة من على وجه هذا الكوكب بضع مئات من

المرات ومازالت عملية التسلح جارية بلا توقف من الدرع الصاروخي إلى حرب النجوم ثم ماذا بعد .

لكن الإنسان في كل أبعاده مغيب في هذه الحضارة وهو يرزح وينوء تحت أعباء واستعباد التكنولوجي والمادة ، وطالما أنه لا يزال يعاند ويقاوم حفاظا على آدميته وإنسانيته فانه يمكن الاستغناء عنه وتعويضه بـ «الروبوت» الذى يدار «بالريموت كنترول» بلا أسف ولا حزن عليه . . إنها حضارة بلا قلب حضارة «كرش» فقط ، اليوم يعيش (٢٥) مليون من أغنياء أمريكا بما يكفى لإعاشة (٥ , ٢) مليار من فقراء العالم . وما زال الحبل على الغارب ، الأغنياء يزدادون غى والفقراء يزدادون فقرا، وتلك هي رسالة الحضارة الغربية التي وصلتنا كما وصلت للعالم كله ولكل من يهمه الأمر .

أحب هنا ومرة أخرى أن اكرر القول ليس معنى ذلك أنهم أشرار ونحن أخيار، ولا مجال هنا لإدخال أحكام القيمة والأحكام الأخلاقية ، لأننا لو حاولنا ذلك ربما توصلنا بأننا نحن هم الأشرار حتى لو لم يكونوا هم من الأخيار ، والسؤال الكبير المستنكر يقول لماذا ؟ والجواب إنه لسبب بسيط هو أننا نحن تخلينا عن رسالتنا الحضارية التي كانت ولا تزال هي أنسنه العالم وبذلك فتحنا القمقم للجني الذي فيه لينطلق كالمارد ليدمر العالم ويدمر نفسه معه فمن هو المجرم ومن هو الشرير عندئذ ! .

قد يتصور البعض أن الموقف يتطلب منا التصدي والمواجهة، ولأجل أن يكون ذلك ممكنا فانه يتوجب علينا أن نعمل من أجل اللحاق بالركب الحضاري العالمي، نحب أن نقول ومنذ البداية إن التصدي والمواجهة أمر انتحاري . وإن اللحاق بالركب الحضاري الغربي مستحيل وبمعنى آخر فإن التفكير بالشكل التقليدي السهل أمر عقيم، تلك حقائق ثلاث يجب أن نضعها نصب أعيننا . إذن ماذا ذلك هو السؤال الوحيد إذن ماذا ؟ ما العمل ؟ من هنا نبدأ .

والبداية في اعتقادي أنها يجب ان تكون بفهمنا لأنفسنا بمعنى التعرف على الذات كما هى اليوم وأيضا العمل بمقتضى تلك الحكمة القديمة التي نحتها الإغريق القدامى على جدار أحد معابدهم في «دلفى» القديمة والتى تقول «أيها الإنسان اعرف نفسك بنفسك» فتلك هي بداية المعرفة الحقة ، بداية البداية .

اليوم تقف البشرية أمام منعطف حضاري شديد الأهمية شديد الخطورة لأنه يبدو من خلاله مشهد العالم وكأن جميع الثقافات والحضارات وجميع الأيديولوجيات قد استنفدت مهماتها ، التكنولوجيا واقتصاد السوق والعولمة كلها وصلت إلى طريق مسدود ، لقد وصلت الإنسانية بحق ونحن على أعتاب الألفية الثالثة إلى السؤال المخيف والواعد في نفس الوقت الذى هو ثم ماذا بعد ؟ . . .

فى الفترة الماضية عاش العالم وعشنا معه على وقع معزوفة العولمة والكوكبة ونهاية التاريخ ، وسرعان ما تكشف للبشرية جمعاء أن وهم العولمة لا يخيف أحدا ولا أحد يرفضه بل على العكس ، الكل يريده ويرغب فيه لأن العالم يدرك بأن العولمة لا يمكن أن تكون هيمنة ثقافية أو حضارية لا يمكن أن تكون سيطرة لسيادة سيادية سياسية وعسكرية واقتصادية لإمبراطورية واحدة ، في عالم يسير استقرار نموه السكاني إلي العشر مليار نسمه قبل نهاية نصف القرن الحالى ، ففي ربعه الأول تقدر جميع الإحصائيات أن يكون العالم في الثمانية مليار نسمة . فمن بعد ذلك يستطيع أن يدعى أنه بإمكانه السيطرة السيادية والهيمنة الثقافية والحضارية على العالم ، فالعالم اليوم لم يعد ولن يكون قابلا لمثل هذه الإجراءات التي كانت تتم أيام الإمبراطورية الإغريقية والرومانية ، التي صنعت وخلال بضعة عقود فقط من تاريخها ، الذى استمر بضعة قرون فترات السلام العالمى . مثل السلام الروماني PAXA ROMANA مثل هذا الأمر لم يتكرر في الماضي (الكولونيالى) فما بالك بالمستقبل (الليبرالي) . (١٧)

هذه ليست فرضيات ننطلق منها بقدر ما هي ردود ومناقشات لبعض طروحات الفكر الغربى، التي تتجه إلى المصادرة الكاملة للحضارة هكذا بجرة قلم ، فبعد مصادرة الماضى البشرى يكون الفكر الغربي قد صادر الحاضر والمستقبل كتحصيل حاصل ، فأطروحة الاستاذ هنتغتون التي أثارت الكثير من الجدل حول صدام الحضارات تعبر عن هذا التوجه تعبيرا صريحا حيث إنه يميز بين طبيعة الصراع خلال مرحلة نهاية الحرب الباردة باعتبارها مرحلة هيمنة السلام الغربي . وأنها تميزت بالصراع بين الحكام وبين الدول الوطنية وبين الأيديولوجيات وهى صراعات «تمت في رأيه» داخل الإطار العام للحضارة الغربية ، وبعبارة أخرى هي صراعات كانت بمثابة حروب أهلية غربية أما المرحلة الثانية من الصراع فهي تبدأ من نهاية الحرب الباردة . وخلالها شهدت السياسة الدولية تحولا في اتجاه تجاوز المرحلة الغربية ومراكزها نحو مرحلة جديدة تتمحور حول التفاعل بين الحضارة الغربية والحضارات غير الغربية ، ثم بين مكونات الحضارة الغربية فيما بينها . ومن أهم خصائص المرحلة الجديدة ، نلاحظ انه لم تعد الشعوب ولا الحكومات من العالم غير الغربى تعتبر الفاعل التاريخي هو الاستعمار الغربي ، لأنها هي نفسها التحقت بالغرب ، باعتبار هذا الأخير كان محركا وفاعلا في التاريخ المعاصر ، لتشاركه ولتقاسمه او لتنازعه هذا الامتياز» .

هكذا إذن وضعت نهاية للتاريخ ونهاية للثقافات والحضارات ، انتفت الرؤية الأخرى للشعوب الأخرى وانتفى منطقها الخاص وحتى تطلعاتها الخاصة بحيث دخلت في منطق ورؤية وثقافة وحضارة الغرب ، لأنها التحقت بالغرب لتشاركه ولتقاسمه او لتنازعه هذا الامتياز في أن تكون غربا .

هنا علينا أن نعترف دون مكابرة بأن هذا التشخيص لا يخلو من صدق ولا يبتعد عن الحقيقة وبالفعل فان ما ميز تطلعات وتوجهات البلدان النامية والبلدان المستقلة حديثا وخلال نصف قرن مضى، هو أنها كانت تتماهى مع الغرب لقد كان النموذج والنمط

المطلوب تقليده والاقتداء به هو الغرب الحضاري ، بما له من جاذبية وإشعاع وباعتباره النموذج القائم الوحيد الذي يعرفونه والماثل أمامهم ولم تكتف النخب وحدها بتقليد النموذج الغربى بل انتقل بل وجرف تيار التماهى مع الغرب او الغربنة شرائح عديدة من مجتمعاتنا العربية خاصة الشباب والنساء ، وفي غياب البديل وفي غياب القدرة على إنجاز وتقديم نموذج حضارة منافس لم يبق أمام قوى اجتماعية أخرى رافضة لهذا الانسياق مستشعرة خطورة الموقف إلا أن ترفع عصا المعارضة والاعتراض .

لا للمواجهة بين الإسلام والغرب :

ومن هنا بدأت بوادر المواجهة والصراع التي تصور الغرب أنها ضده هو بالأساس وفي المركز ، طالما أنها بدأت ضد صوره ونماذجه وأنماطه في الأطراف ، وراح يتصور بأن هناك خطر يتهدده متمثلا في الخطر الإسلامي الأصولي ومازال الصراع يتفاعل على هذا المستوى ولكن في بلداننا ، وعلى ملعبنا ، وللحقيقة أيضا ان هنتنغتون لم ينطلق في طروحاته من فراغ .

فقد استند في بناء هذه الطروحات إلى وقائع الصراع نفسه وكذلك إلى مقولات وطروحات عديدة لكتاب مسلمين مثل الكاتب الهندي المسلم م . ج أكبر الذى ذهب في كتابه بعنوان «المواجهة القادمة مع الغرب» هذا المذهب وكذلك ما ذهب إليه برنارلويس في كتابه «أصول الغضب الإسلامي» وكل هذه الأدبيات التي تدعى بأن الغرب والإسلام دخلا في علاقة متوترة ، وأن هناك مظاهر عداء وصراع متبادل بين الحضارة العربية الإسلامية وبين الغرب(١٨) ، ويحصر هنتنغتون بعض مظاهر ذلك الصراع في الجانب الديني بين المسلمين والمسيحيين في جنوب السودان وفي نيجيريا وغيرهما من البلدان الإفريقية ، كما يذكر الصراع بين المسلمين والمسيحيين في أوروبا ـ البوسنة والألبان وبين البلغار والأتراك والأرمن والأذريين والروس ومسلمي آسيا الوسطى . (١٩)

الغريب أن صاحب نظرية الصدام بين الحضارات مثل غيره من الباحثين الغربيين، لا يتعرض لأخطر مظاهر هذا الصراع - إذا كان هناك صراع حضاري أو ديني بالأساس - لأن مظاهر الصراع التي ذكرها لا علاقة لها بالصراع الحضاري ولا بالصراع الديني، بل هي صراعات قومية استقلالية تنزع إلى الحرية والسيادة وهذا من حقها . أقول أخطر مظاهر هذا الصراع والذى يندرج في السياق التحرري من السيطرة والهيمنة الأجنبية الدخيلة هو الصراع ، العربى الفلسطينى ضد الاحتلال الإسرائيلي المدعوم من الغرب الإمبريالي ، هذا الصراع الذى يخوضه الشعب الفلسطينى من أجل تحرير أرضه ومقدساته .

الفكر الغربى كما سبق ان ذكرنا لابد له من أيديولوجية تعبوية ضد الآخر الذى يكن له العداء ويتربص به ويريد قتله ، كل هذه التعلات من شأنها أن تعطيه المبرر لشن الحرب وممارسة القتل ، لذلك هو لا يرى في العالم سوى الأعداء والخصوم، بفضلهم يحيا وبالصراع معهم ينتعش، وفي محاربتهم يقوى ولذلك نراه ينفخ في خصومه ويضخمهم للدرجة التي يصبحون فيها غيلانا تهدد وجوده .

ومن ثمة فانه بات ضروريا على الفكر العربى الإسلامي تفويت الفرصة عليه وتركه في مواجهة نفسه، ليس خوفا من الصدام والصراع إنما هو عملا بأصول الحضارة العربية الإسلامية وعودة إلى مرجعياتنا الأصيلة ، الحضارة العربية الإسلامية حضارة وعاء واحتواء وليست حضارة صراع وصدام إنما حضارة المعرفة والهداية والسلام والحوار . . وهذا ما يجب أن نتمثله دائما ، أن لا ننجر وراء الأوهام ، أن يوهموننا بأننا أقوياء وأننا الأقدر على المجابهة والمواجهة وهذا غير صحيح . ولكن حتى على فرض أنه صحيح - فنحن نمتثل إلى قوله تعالى ﴿وأدعو إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة ﴾ والدعوة ليست بالضرورة للدين بل تكون للدين والدنيا أي الحضارة .

العولمة عربية إسلامية أولا :

ثم من قال بإننا كحضارة عربية إسلامية نحن ضد العولمة وإننا نعلن الحرب ضدها إذا كان الدين الإسلامي نفسه دين عالمي آتى للبشرية جمعاء، والحضارة العربية الإسلامية تتضمن بحكم الفعل التاريخي ثلاث ديانات، الإسلام والمسيحية واليهودية . والعروبة بحكم التفاعل الثقافي والحضاري تتضمن مجموعة من الثقافات والإثنيات التي تعايشت وتجانست وتناسلت عبر التاريخ .

فحركة الفتوحات الإسلامية لم تكن ظاهرة استعمارية بل كانت حاملة رسالة سماوية، فكيف نكون ضد العولمة إذا كنا نحن أبناء حضارة عالمية ومعولمة بالأساس ، ما إن نناضل ونكافح من اجل عولمة أكثر عدلا وأوسع تنوعا وأكثر توازنا، فهذا ما نتقاسمه مع جميع أمم العالم وشعوبه بما فيهم شعوب الغرب نفسه ، إن الخبرة المستخلصة من تجربتنا الحضارية مع الغرب تتلخص في قاعدة أساسية رئيسية واحدة «الغرب يوجد قلبه وعقله حيث توجد مصلحته» وهو لا يخفى ذلك ولا ينافق ولا يتملق ، تلك كانت صرخة أطلقها بكل وضوح «ونستون تشرشل» في احلك محنة تمر بها بلاده عندما قال «ليس لبريطانيا أصدقاء (دائمون) ولا أعداء (دائمون) إنما لها مصالح دائمة» مثل هذه المعطيات لا يجب أن تغيب عن بالنا لحظة واحدة ونحن نتعامل مع الغرب الحضاري، وأعتقد أن حضارة هذا منطقها لن تعمر طويلا مهما بلغت قوتها ، لأن الحضارة ليست علوما وتكنولوجيا ولعلها قبل كل شيء وبعد كل شيء أخلاق ، « إنما الأمم الأخلاق ما بقيت» ومن أهم المبادئ الأخلاقية أن تتقبل الشعوب أصدقاءها كما تتقبل أعداءها وخصومها، ولكن لا يمكن أن يحل هؤلاء محل أولئك لمجرد المصلحة ، فالصديق صديق حتى لو اختلفت المصالح ، والعدو عدو حتى وان التقت المصالح وهى نادرا ما تلتقي ، والمصلحة التي تأتي عن طريق العدو الاستغناء عنها خير أبقى للكرامة . كل ما يمكن قبوله من العدو هو الصلح والتعايش بالعدل ، أما أن يحل العدو محل

الصديق فتلك بداية النهاية ، وبدون غرور أعتقد أنه ما يزال لدى الحضارة العربية الإسلامية ما تعلمه للغرب الحضاري وأعتقد أن زمن ذلك بدأ يقترب مع اقتراب أزمة الغرب المدوية ، وأزمته المدوية لا يمكن أن تبدأ إلا على جبهته الأكثر سخونة الجبهة الأمامية الحقيقية جبهة المصالح وساحات الاقتصاد وكدت أقول الاقتتال .

الذى يجمع عليه كل الدارسين لتاريخ الرأسمالية الغربية ، أي الحضارة الغربية ، هو ذلك التلازم الذى لا تنفصم عراه بين الدين والمنفعة او المنفعة كدين أو عقيدة المنفعة أو المنفعة كأيديولوجيا ، ولعل هذا الجانب بيّن كأوضح ما يكون في الفكر الأمريكي في الغرب الحضاري والذى يقطر الحركة الرأسمالية الليبرالية في الغرب كله بل في العالم كله .

التفوق كعقيدة ولكن :

إن المذهب الطهرانى ـ الكالفينى ـ البروتستانتي الذي يعتنقه الأمريكان يفهم العالم على الشكل التالي «أن الإنسان لكي لا يشغل نفسه فيما لا جدوى منه من وراء السؤال الغيبى ـ الماورائي ـ أو المتيافيزيقي الذي يكتنف مصيره ، وخاصة بعد الموت ، عليه أن ينكب على العمل ثم العمل ولا ينشئ غير العمل فهو للقيمة الوحيدة التي يمكن ان تلهيه وتشغله عن التفكير والتفلسف» . لذلك اعتبرت البطالة في هذا المذهب أم الرذائل كلها ، والبطالة هنا بمعنى الفراغ والعزوف عن العمل .

وهكذا تحول العمل إلى نوع من العبادة وقيمة أخلاقية ودينية قامت عليه وعلى أساسه البنية الرأسمالية ، فإذا أضفنا اقتران مفهوم العمل بمفهوم التقشف الذي يعتبر فضيلة أخرى في مقابل رذيلة الترف والبذخ ، كانت المحصلة هى التراكم المالي والثراء . ومظاهر الثراء هي من علامات الاصطفاء في الدنيا وبالتالي في الآخرة ، فأولئك هم الأخيار ـ دنيا وآخرة .

لكن وكما هو معلوم فإن كل نظرية تحمل في طياتها أضدادها، وتخضع بذلك لجدلية داخلية قبل خضوعها لاية جدلية خارجية ، هكذا فإن الرأسمالية اليبرالية لكي لا نقول المتوحشة ، والتي بهرت العالم كل العالم بما أحرزته وحققته من تقدم تكنولوجي، وريادة في مجال المخترعات العلمية ذات الأهداف التطبيقية، التي نقلت البشرية إلى عصر الفضاء في أقل من قرن ونصف قرن من الزمان، بدءا من العام (١٨٦٠م) حيث بدأت تسجل براءات الاختراع وما إن حلت سنة (١٨٩٠م) حتى.تم تسجيل (٤٠٠) براءة اختراع في الولايات المتحدة وحدها . وقد كان للعلم دور أساسي في نمو الرأسمالية الأمريكية وتطورها على عكس التطور الرأسمالي في أوروبا الذي كان مصدره الأساسي التجارة واحتكاراتها . فالعلم التطبيقي في أمريكا كان ومازال هو المصدر الرئيسي للرأسمال ، وذلك منذ أن انشأ الكسندر جراهام مخترع التليفون شركة باسمه (بل كومبانى) عام (١٨٧٦م)، وعليه فإن أغنى الأغنياء في أمريكا كانوا علماؤها مثل روكفلر وفورد ، وكارنيجى وبيل غيتس حاليا الذي هو من أغنى أغنياء العالم بفضل اختراعاته العلمية في مجال الحواسيب الإلكترونية .

اليوم يبدو أن الانتعاش والازدهار الاقتصادى، الذي أعطى للعولمة دفعة حيوية طيلة السنوات الماضية ، وخاصة إبان فترة التسعينيات، وثق الروابط بين أمريكا واتباعها الاقتصاديين أوروبا واليابان ، يبدو أنه قد بدأ يستنفد أغراضه ، حيث إن هناك مؤشرات عديدة تدل على أن الخلاف بدأ يدب في أوصال ذلك التحالف ، ويمتد الخلاف ليشمل كل القضايا المطروحة على الساحة ، بدأ من الطريقة التي يجب ان تعالج بها أزمة الركود والكساد الحالي ، والذي يضرب كل المواقع الاقتصادية إلى كيفية معالجة وإنقاذ معاهدة ـ كيوتو وبون ـ الخاصة بالتغييرات المناخية والاحتباس الحراري الذي بدأت آثاره السلبية تنعكس على أجواء الكرة الأرضية، بل بدأت بعض الجزر والأرخبيلات بالمحيط الهادي تتهدد بالغرق نتيجة لارتفاع منسوب المياه في المحيط .

ثالث القضايا المطروحة ، ضرورة اعتماد أسس جديدة لتحرير التجارة العالمية ، وأخيرا وليس آخرا كيفية التصدي لسباق التسلح الذي عاد إلى الظهور بعد أن اختفى مؤقتا خلال العقد الماضي .

يتحدث المختصون عن أزمة ركود حقيقي يعرفونه بتحقق معدل نمو سلبي على مدى ستة أشهر متتالية ، ويقولون بأن العالم لم يشهد منذ الأزمة البترولية لعام (١٩٧٤م) مثل هذا التزامن في مظاهر الركود والتباطؤ في معدلات النمو في البلدان التي تعتبر رائدة الاقتصاد العالمي . فأمريكا اقتربت من معدل نمو يساوى صفرا . واليابان في حالة ركود فعلى ، والاتحاد الأوروبي أصبح عاجزا عن مقاومة التأثير السلبي للاقتصاد الأمريكي ، وبات من المتوقع ألاّ تتجاوز نسب معدلات النمو هذا العام (٢٠٠١م) الـ ٥ , ١٪ .

الصين وحدها والتي هي خارج نادى الـ ٧ أو الـ ٨ الكبار ، كانت الاستثناء في قاعدة الركود العالمي ، حيث حققت معدل نمو تجاوز الـ٦٪ ماعدا ذلك فقد ضربت الأزمة كل الاقتصادات بما فيها اقتصادات ناشئة في سنغافورة وتايوان وتايلاند والفلبين شرقا ، وفي الأرجنتين والبرازيل غربا . وفي تركيا ودول وسط وشرق أوروبا شمالا وحتى جنوب أفريقيا جنوبا .

لا علاقة لازمة الركود هذه طبعا بالمضاربات والقيم الفاسدة التي سببت الانهيار المالي الآسيوي وجرفت الاقتصاد العالمي ، ولابعقلية القطيع والرعب الذي سبب هروب رؤوس الأموال أثناء الأزمة المكسيكية ، ولا علاقة لها كذلك بالاضطراب السياسي والمالي الذي فجر الأزمة الروسية في العقد الماضى .[٢٠]

الأزمة الراهنة وهذا بيت القصيد من قلب الاقتصاديات الرأسمالية التي تصب في أوردة الركود ، بانهيار الثقة في الاستثمارات في القطاعات التكنولوجية الأمريكية وفي قطاع الاتصالات الأوروبي ، بسبب الإفراط في الاستثمار في الفترات السابقة . وفشل جهود اليابان في الخروج من الأزمة التي ضربتها في بداية التسعينيات .

هكذا تجاوزت الأزمة مرحلة العلاج بالحلول السهلة ، وباتت تستلزم إعادة النظر في القواعد المتحكمة في لعبة العولمة منذ ما يقرب من ثلاثين عاما ، فقد قامت قواعد اللعبة على أساس أن يتاح للاقتصاد الأمريكي تحقيق معدلات نمو قوية ومستمرة ، وفي المقابل تفتح أمريكا أسواقها أمام صادرات الدول التي تقبل أن تربط اقتصادها بالاقتصاد الأمريكي .

حدود القوة وما بعد الحداثة :

واليوم يبدو أن الاقتصاد الأمريكي بات منهكا ، ولم يعد يقوى على أن يقطر اقتصادات شركاءه ، من هنا بدأت الأزمة ومنها تفاقمت ، وباتت تهدد مرحلة الرخاء العالمى الموعود ، وتؤكد إدارة الجمهوريين الحاكمة اليوم وبشكل قاطع ، بأنها لن تقود عربة إطفاء الحرائق والأزمات التي تشتعل هنا وهناك ، وكأن التحالف مع الحلفاء يجب أن يتم في إطار شروط تحفظ المصالح الأمريكية أولا .

من هنا يتضح لماذا أصبح من الضروري البحث عن أسس محلية لتنشيط النمو الاقتصادى داخليا ، والبحث عن شروط مختلفة لعولمة اقتصادية أكثر توازنا وعدلا في توزيع الثروة العالمية .

فى أجواء هذه الأزمة التي تجتاح الاقتصاد العالمي وعولمة السوق ، ثمة أزمة أخرى مصاحبة تجتاح التوجهات الفكرية في فكر الغرب الحضاري ، هذه الأزمة التي اصطلح على تسميتها بفكر ما بعد الحداثة . هذا الفكر التفكيكي في مقابل الفكر الحداثي التركيبي والبنيوي والتي بدأت إرهاصاتها الأولى مع انطلاق ثورة الشباب في أوروبا أواسط العام (١٩٦٨م) ولكنها لم تأخذ شكلها وصيغها الفكرية إلا إبان السبعينيات .

فقد جاءت «السوريالية» كرد فعل على إمبريالية العقل وسلطته المطلقة على يد «الديكارتية» ، ومن بعدها «الهيغيلية» ، التي تقرر بأن كل ما هو عقلاني هو واقعي ، وكل ما هو واقعى هو عقلاني ، ومن ثمة فقد احتفت السوريالية وكرد فعل «بالخيال والحلم والجنون» ففي سنة (٩٧٢م) اصدر «ميشيل فوكو» الفرنسي كتابه الشهير عن تاريخ الجنون ، ولاشك كان هذا الفكر «السوريالى» يرقى في جذوره إلى «فردريك نيتشه» و«جورج بطاى» وفي تصديره لهذا الكتاب الذى أثار ضجة غير مسبوقة في عالم الفكر يقدم «فوكو» كتابا يقول بأنه لا سيد له ولا خالق ، كتاب بلغة حرة متشظية ومزدوجة ، وكتاب «فوكو» لا يعرض تاريخا للأفكار ولا تاريخا للمؤسسات التي عالجت الجنون ، وفوق ذلك هو لا يرهن كتابه لأية غاية معرفية أحادية البعد فالمعرفة سقطت وفقدت «قدسيتها» كما يقول .

تلك ملامح عالم ما بعد الحداثة الذي نعيش فيه فكريا واقتصاديا ، وغنى عن القول بأنه من غير الممكن وغير المطلوب بان نقوم بحصرها جميعا ، إنما هي شذرات من هنا وهناك . وهى تكفى للقول بأن ظاهرة العولمة التي يتحمس لها البعض والتى يتوجس منها البعض الآخر ليست ذلك القطار الذي يتحرك بسرعة ، هي أقرب إلى قطار متوقف منذ مدة في محطة ما في منتصف الطريق ، ومع توقفه الذى قد يكون بسبب نفاد وقود الرأسمالية الليبرالية تبدو الحضارة الغربية المسيحية ـ اليهودية كلها شبه متوقفة ، ونحن كحضارة عربية إسلامية تنشد حوار الحضارات وتتطلع إلى السلام العالمى لا تساورنا الشكوك في أن الحضارة الغربية قادرة على تجاوز مشكلاتها ، فالطروحات الفكرية الدائرة فيها ونضالات شعوبها كفيلة بتصحيح مساراتها ، ونحن كحضارة عربية إسلامية لا تستهوينا إطلاقا أي رغبة في الدخول معها في أية صراعات من أي نوع كان ، بالعكس يبدو لي أن الكثيرين يشاركونني الرأي في أننا أقرب إلى مد يد المساعدة لحل مشاكلها بدلا من تعضيلها .

صدام شروطه انتهت وحوار شروطه لم تولد بعد :

إننا ندرك اليوم كما باتت تدرك ذلك كل شعوب العالم، بأننا كحضارات أو كثقافات تتقارب وتتعارف اكثر من أي وقت مضى بفعل الضغط الكوني الذي جعل من العالم قرية كونية كبرى، من أهم نتائجه بلورة وعي كوني لدى معظم شعوب العالم . إن صراع الحضارات وصدام الحضارات بات اليوم ملفا أرشيفيا لا أحد يرغب في إعادة فتحه حتى ولو على سبيل الاطلاع على الماضي لأن المستقبل أكثر جاذبية وبريقا .[٢١]

إذا كان لصراع الحضارات شروط لم يعد يتوفر معظمها اليوم ، فإن لحوار الحضارات شروط لم تتوفر، بعد وللدخول في حوار جاد للحضارات، فإنه لابد من العمل على توفيرها . من أهم تلك الشروط بالنسبة للحضارة العربية الإسلامية . . شرط التأهيل الحضاري وإعادة الاعتبار للشخصية العربية الإسلامية ، التأهيل الحضاري بالتركيز على أن مفهوم الحضارة في الثقافة العربية الإسلامية بمعنى أنها حضارة شاملة، ثقافة إنسانية عالمية في أساسها في شكلها ومضمونها قلبًا وقالبا ﴿ **إنا أنزلناه هدى للعالمين** ﴾ لهذا العالم ولعالم آخر علمه عند الله، والإسلام ركيزة هذه الحضارة العربية الإسلامية، وبنيتها القاعدية وحدة الجنس البشري قبل أية ديانة أخرى أو ثقافة أخرى ﴿ **لا فرق بين عربي وأعجمي** ﴾ .

﴿ **وجعلناكم شعوبا وقبائل** ﴾ وليس أعراقا وأجناسا ، والثقافة العربية بمخزونها وتراثها وإرثها الإنساني المتنوع واستشرافها لآفاق الكونية، وحدت العمران البشري فخرجت به من محيط المدينة والتمدن إلى عالم الحضارة وآفاق التحضر ، وهذا المنظور إنساني كوني وليس قطري وقومي ، الحضارة الإسلامية تجاوزت مفهوم «المدينة الدولة» ، والدولة القومية في زمنها .

ومن منطلق هذه المرجعية الثقافية العربية الإسلامية ، فإن الفكر العربي المتغربن، يجب أن يكف عن إرهابنا وإيهامنا بأننا نعاني مشكلة هوية، وبالتالي تمزق في انتمائنا

لمجرد إننا نتواصل مع الثقافة الغربية ونتوق إلى حضارتها ومعارفها وعلومها وتقنياتها، لأننا لا نقر للغرب عموما بأحقيته التي يدعيها في احتكار الحضارة المعاصرة على اعتبار أنها حضارة غربية ، فالحضارة في مفهومنا إنسانية وهي من حق شعوب العالم لكل شعوب العالم.

لذلك فإن فكرة الاستلاب الحضاري التي يجلدوننا بها ويخجلوننا بها، سواء كانت بالنسبة للنخب العربية التي كانت أكثر انخراطا في النمط الحضاري الغربي بحكم تكوينها في مدارسه وجامعاته ، مثل «اكسفورد» و«السربون» وغيرهما ، أو بالنسبة للأوساط الشعبية العربية التي تتجه أكثر فأكثر اليوم إلى الانخراط في هذه الأنماط الغربية الأوروبية والأمريكية التي لا ننكر جاذبيتها وسحرها بالنسبة للشباب ، كل ذلك لا يجب أن يفهم أو يفسر على أنه ذوبان أو تمزق أو انسلاخ إلى غير ذلك من عبارات التحقير ، إنما يجب أن يفهم على حقيقته باعتباره قدرة على التلاؤم والتكيف والاستجابة لروح العصر، وما هو سوى استرجاع واقتسام بالقدر الممكن والمتاح لمنافع ومتع الحضارة الإنسانية، وتعميما لخبراتها وخيراتها، وذلك لا يتم إنجازه إلا عن طريق التثاقف الذي هو أعلى درجات التعارف والحوار، خاصة عندما يتسم بالوعي الكامل بالخصوصية الثقافية والهوية والانتماء القومي في عالم متعدد الثقافات والقوميات والهويات ، وليس المطلوب أقل من ذلك ، ولا علاقة له بالاستلاب الحضاري او الاستسلاب كما يسميه البعض، وهو ترسيخ الشعور الداخلي للفرد بأنه مستلب أو تذنيب الذات .

الحضارة العربية الإسلامية شريك حضاري فاعل في المطلق :

لو كنت من هواة التنظير لقلت إنه في عبقرية المكان تكمن عبقرية الإنسان وقد سبقنا في الذهاب هذا المذهب تقريبا الجغرافي الكبير جمال حمدان ، عندما أراد أن يبرز ملامح الشخصية المصرية ، فربطها بعبقرية المكان .

وبالنسبة للعالم العربي الممتد من الخليج إلى المحيط فلا شك أن لهذا الموقع أثره في التاريخ العربي الإسلامي ، وبالتالي في تشكيل الشخصية العربية الإسلامية ودون أن نغرق في التفاصيل لإبراز ملامح هذه الشخصية .

في ما يخص موضوعنا الذي هو حوار الحضارات ، سوف نحاول أن نستنبط من عبقرية الإقليم ومن التاريخ بالتبعية وبالأصالة الدور المستقبلي الذي يمكن أن تؤديه الحضارة العربية الإسلامية في حوار الحضارات ، فقد قال نابليون يوما «إن معرفة جغرافية الدولة تعني معرفة سياستها الخارجية» . وقياسا عليه يمكن القول أيضا بمفهوم العصر إن معرفة تاريخ أمه تعني معرفة مستقبلها الحضاري .

المتأمل في خريطة الوطن العربي اليوم يلاحظ وبلا مشقة، أنه يوجد في موقع وسط ،ليس في العالم القديم كما جرت العادة في التعريف أي بين إفريقيا واسيا وأوروبا وحسب، إنما بالتعريف الحديث الذي لم يعد يعترف بالحواجز والحدود بالبحار والمحيطات، لان هذه كلها أصبحت جسورا موصلة ولم تعد كما كانت في السابق حواجز فاصلة وبهذا المعنى فإن الوطن العربي يطل على جميع قارات العالم القديم والحديث ، فعبر المحيط الأطلسي يتصل العالم العربي مباشرة بالقارة الأمريكية ، عدا ذلك فهو في قلب العالم ، بكل الأبعاد .

هذا الموقع الاستراتيجي المهم ، يؤهل الوطن العربي ويرشحه أن يكون قوة إقليمية معتبرة يحسب لها حساب في موازين السياسة الدولية ، ذلك ما تقوله الجغرافية السياسية، غير أنه بين الممكن ، والمتاح فعلا هناك بون شاسع وهوة لابد من تجسيرها .

هذه الهوة لها أبعاد متعددة ، أولها العداء الذي تناصبه القوى الإقليمية المجاورة لنشوء وتشكل هذه القوة الإقليمية العربية المحتملة ، وهذا العداء منه ما هو سافر ومنه ما هو مستتر مع سقوط الأقنعة عن ما هو مستتر من حين لآخر، وخاصة في أوقات الأزمات

وتوتر العلاقات وهذا العداء عموما يمليه غالبا تضارب المصالح والرغبة في إبقاء الطرف العربي في حالة ضعف دائم لتسهل عملية احتوائه والسيطرة عليه والنيل منه ، وبالتالي تحقيق مصالح قومية أخرى على حسابه ، وهذا ينطبق بالكاد على العلاقة مع كل القوى الإقليمية المجاورة بلا استثناء ، وإن تظاهرت كلها وبلا استثناء بأنها تتعاطف مع الأماني والتطلعات القومية العربية ، ولكنها جميعا ترى في هذه القوة الإقليمية ذات الطابع القومي لاعبا محتملا على الساحة الدولية غير مرحب به ولا مرغوب فيه ، بسبب طابعه القومي الذي لا يبعث على الاطمئنان ، بل بالعكس يقوي منه الشعور بالريبة والشك والتخوف في أن يتحول إلى قوة فاشية جديدة تشكل خطرا على أمن وسلامة المنطقة بل والعالم ، في حالة ما إذا قيض له أن يمتلك أسباب القوة العسكرية الضاربة وعلى رأسها أسلحة الدمار الشامل والقوة النووية .(٢٢)

دولة واحدة في العالم وفي المنطقة بل وفي قلب هذا الوطن الذي يشكل قوة إقليمية ـ بالقوة و ليس بالفعل ـ بنيت أساسا على قاعدة من العداء المطلق لهذه القومية ، وبنيت أساسا على قاعدة أن تكون حربا معلنة دائمة ضدها ، هذه الدولة هي من موروثات اللعبة الاستعمارية الإمبريالية السابقة واستطاعت أن تحقق نجاحا باهرا في أن تنتقل كتركة من أحضان أبوة الإمبريالية الاستعمارية القديمة التي اندثرت إلى أحضان أبوة الإمبريالية الرأسمالية المعاصرة التي تبنتها بالفعل لأسباب مصلحية بالدرجة الأولى .

ويعد هذا البعد الخارجي من معرقلات وموانع تشكل القوة الإقليمية العربية ، فإن العداء وعدم التعاطف بدوافع من حماية المصالح والخوف المستقبلي منها ، للاحتمالات التي ذكرناها ، من طرف القوى الإقليمية المجاورة هذا البعد لا يحتل ولا يشكل سوى نسبة (٣٠٪) من معادلة العداء بينما تشكل إسرائيل بمفردها نسبة الـ (٧٠٪) من معادلة العداء والمنع لدرجة أننا نستطيع أن نقول إن هناك «فيتو» إسرائيلي ضد تشكل وبروز قوة إقليمية عربية سواء كان ذلك على أساس قومي أو غير قومي لذلك لا يخطئ

ولا يبالغ كثير من المفكرين والسياسيين عندما يعرفون الصراع العربي الإسرائيلي بأنه صراع وجود وليس صراع حدود لأنه يبدو للإسرائيليين إن بروز قوة إقليمية عربية يؤذن بنهاية إسرائيل كقوة وكدولة آجلا أم عاجلا .

البعد الثاني وهو الأهم والأخطر، هو المتمثل في عدم التطابق الحاصل بين الوعي الثقافي والحضاري العربي وبين الذاكرة الثقافية الحضارية العربية ، فالإنسان العربي هو أول أعداء ذاته ، هو الذي لا يريد فعلا أن تتشكل وتبرز للوجود ذاته كقوة إقليمية عربية ، هنا يجب التمييز بين كونه لا يؤمن بإمكانية ذلك وكونه لا يريد ذلك ، لأن كل المؤشرات والدلائل وكل القراءات تدل على أنه يؤمن ولكنه لا يريد ، وتلك هي المعضلة ومن هنا عدم التطابق بين الوعي والذاكرة .

هذه المعضلة تتمثل أساسا في غياب الحرية، ولا نقصد هنا طبعا الحرية خارج الإنسان بمعنى حرية الفعل، بل نقصد الحرية الداخلية داخل الإنسان حرية إبداع الفعل حرية التخيل العملي ، وهذه ليست قضية «الديمقراطية وحرية التعبير وحقوق الإنسان» ، بالمفاهيم الغربية ، بل هي حرية ممارسة الإنسانية أن يكون الإنسان إنسانا ، هي الأنسنة ، وهذه مسألة تربوية تعليمية تثقيفية تحضيرية ، بمعنى مسألة تربية وتعليم وثقافة وحضارة بمعنى إعادة الاعتبار لإنسانية الإنسان العربي والذي يقوم على إعادة الاعتبار للشخصية العربية ، المسألة ليست مسألة حقوق وواجبات هي أعمق من ذلك هي حقوق من ؟ وواجبات من ؟ إنه لكي تكون هناك حقوق إنسان يشترط أن يكون هناك إنسان أو لا .

الإنسان فينا مغيب نحن نريد ونريد ولكننا لا نعرف كيف نحقق ما نريد والإنسان ليس هو ذلك الذي يريد فكل الكائنات تريد لكن الإنسان هو ذلك الذي يحقق ما يريد ويعرف كيف يحقق ما يريد ، هذه النقلة هي أهم ما نفتقده نحن القدرة على التحقيق ، والتحقيق لا يتأتى إلا لمن يمارس إنسانيته الفاعلة في الوجود بكامل حريته .

نحن في الوطن العربي نتساوى في هذه الحالة فالكل نسيج واحد حكاما ومحكومين، كلنا نفتقد للحرية كلنا تربينا وتعلمنا وتثقفنا على تغييب شخصيتنا وعدم ممارسة ذاتنا وإنسانيتنا تربينا على الانصياع للتعاليم غير المفهومة ومن ثم التي لا شرعية لها. والتعليمات المبهمة والغامضة والطاعة العمياء الكاذبة لا فرق بين حاكم ومحكوم فمن يعطي الحرية لمن ومن يعطي حقوق الإنسان لمن ألسنا نحن الذين يقولون أن فاقد الشيء لا يعطيه ؟ تلك هي المعضلة المحكومون يطالبون بالحريات العامة وحقوق الإنسان والديمقراطية . . الخ والحكام لا يفهمون ما الذي يريده المحكومون بالضبط ويقولون هذه قيم مستوردة وليست أصيلة يعني لا توجد عندنا ونحن لا نملكها، وأخيرا عندما فهموا أنها مسألة تشريعات «فبركوها» على ورق ـ صنع محلي ـ ، ولما بدأنا في استهلاكها واستعمالها تسممنا بها وأشعلناها نارا للفتن وشبت الحرائق في بيوتنا وأوطاننا حروبا وإرهابا . (٢٣)

أين يكمن العيب فينا، أم في التشريعات والحريات والديمقراطيات وحقوق الانسان، مرة أخرى تلك هي المعضلة التي أنتجت أضخم مفارقة عرفها التاريخ بلاد غنية وشعوب فقيرة تاريخ مشرق ، وحاضر مشفق ثقافة عالمة وشعوب جاهلة ، حضارة راقية وشعوب متدنية ديانات سماوية وشعوب سفلية ، إننا مثل ذلك الشخص الذي ينام على كنز من ذهب وهو يتضور جوعا ، ذلك هو عدم تطابق الوعي والذاكرة .

إعادة تأهيل الشخصية العربية :

من المؤكد أن إعادة الاعتبار للشخصية العربية يمر عبر إعادة تأهيلها لكي تتحمل مسئوليات وأعباء دورها الحضاري ، ويبدأ هذا العمل التأسيسي من ألف باء إعادة بناء الشخصية يبدأ من التربية والتعليم «اقرأ» إن إعادة النظر وإعادة بناء المنظومة التربوية والتعليمية والجامعية العربية ضرورة أكثر من ملحة إنها حياتية بقائية ، إعادة النظر هذه

تشمل عدة جوانب يجب أن تكون شاملة للمباني للشكل الهندسي والمعماري الداخلي والخارجي لمؤسسات التعليم عبر كل ماحله ، هل يستوجب ذلك التذكير بمدى النفور وعدم التجانس الذي أقيمت عليه معماريا مباني المؤسسات التعليمية ، والى أي حد هي منفرة للتلاميذ والمدرسين والإداريين والمحيط العمراني عموما ، فهي جدران باردة صماء بلا روح بلا شخصية باهته بلا مساحات خضراء ولا ملامح معمارية إلى آخر صفات الهجاء ، اللمسات الإنسانية يجب أن تدخل على هذه المؤسسات عبر كل مراحلها من الحضانة إلى الجامعة إلى مراحل ما بعد الجامعة والمكتبات العامة ، دور الثقافة ومراكز البحث والدراسات ، وتكون شاملة للإدارة التعليمية والإدارة البيداغوجية ، والمناهج وطرق التدريس ومعدات التدريس من وسائل الإيضاح والأجهزة المعملية والأجهزة السمعية البصرية وأجهزة الحاسوب إلى غير ذلك ، وقبل ذلك وبعده لابد من الرقي بأعضاء هيئة التدريس ورفع مستواهم إلى أعلى الدرجات الوظيفية لدرجة أن تتحول المهنة إلى موضوع منافسة يتسابق إليها القادرون بدلا من أن تكون ملجأ لغير القادرين .

هذه المنظومة التعليمية التي مازلنا متشبثين بها ككل مظاهر حياتنا البالية هذه المنظومة انتهى عمرها الافتراضي وهلكت بالتقادم فالتمدرس لا يشمل كل الأطفال الذين هم في سن الدراسة والتسرب المدرسي يصل إلى أكثر من (٥٠٪) والذين يصلون إلى الجامعة أقل من (٢٥٪) والذين ينخرطون في الدراسات العليا أقل من (٥٪) وأكثر من نصف مجتمعاتنا أمية ، وحتى الذين تخرجوا من الجامعات فمعظمهم يتحول بعد بضع سنوات إلى حالة من شبه الأمية لأنه لا يوجد نظام للتعليم المتواصل .

العملية التعليمية اليوم وفي العالم الذي يعتبر فيه الإنسان هو الرأسمال الحقيقي والثروة الحقة والتي يعتبر فيها التعليم هو أكبر مجالات الاستثمار لأنه الاستثمار في المستقبل والرهان عليه ، التعليم عندهم يبدأ في البيت بالطريقة التفاعلية INTER

ACTIF وليس التلقينية ويتواصل بلا نهاية إلى نهاية العمر حتى سمي بالتعليم المتواصل «اطلبوا العلم من المهد إلى اللحد» لا فرق عندهم بين المتعلم والمعلم ، بين طالب العلم والأستاذ ، فكلاهما يعلم ويتعلم معا وهما يتعلمان معا ، تلك هي الطريقة التفاعلية ومنذ أزمنة حرمت عملية الإملاء في الفصل لمختلف المواد ، أما الإملاء في مادة الفلسفة مثلا فقد منعت منذ العام (١٩٢٠م) ، انتهى بذلك زمن التلقين والسرد ، والتلقي والحفظ والاستظهار عن ظهر قلب .

الطريقة الوحيدة المتبعة والمتفق عليها تقوم على قاعدة أساسية تقول إنه «علينا أن نتعلم كيف نتعلم» ، المنظومة الجديدة التي يجب أن تقوم على أنقاض المنظومة التعليمية ، الوطنية ، والقومية ، منظومة تعليمية معولمة تتبنى طرق كونيه بالكامل لفهم العالم ، منفتحة على لغاته وثقافاته منذ المراحل الابتدائية ولا تركز اهتمامها فقط على التاريخ الوطني والقومي ، بل تركز اهتمامها على تاريخ العالم وتاريخ العلم ، إذا أردنا أن نكون جزءا من العالم وأبناءا للعلم ونخلص أنفسنا من النظرة الضيقة التي أغلقنا على أنفسنا فيها حتى لم تعد آفاقنا تتسع للتاريخ القومي ، بل صرنا نعادي التاريخ القومي باعتباره منافس للتاريخ القطري وفي التاريخ القطري أصبحنا نركز ونميز مراحل بعينها على حساب مراحل أخرى يمكن أن نحذفها أصلا أحيانا وكأنها لم تكن ، وفي مراحل معينة جرى تأميم التاريخ ومصادرته مثلما أممت الدولة المؤسسات أما النظرة المخصصة للتاريخ الإسلامي فهي دخلت ضمن المقدسات وكأن الذين صنعوا ذلك التاريخ كلهم من الأولياء الصالحين بما فيهم معاوية بن أبي سفيان وعمرو بن العاص والحجاج بن يوسف وغيرهم كثيرون .

علينا أن نتحول لدراسة التاريخ باعتباره ديوان العبر كما عرفه العلامة بن خلدون ، وان ندرسه منذ أن بدأت الخليقة ﴿**قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق**﴾ ، أن نبدأ من عصور ما قبل التاريخ حيث كونية الإنسان ونستشرف آفاقه المستقبلية في علم

المستقبليات وعالم الفضاء والبحث عن كواكب جديدة زاخرة بالحياة ، وأن نعمل فيه العقل النقدي والنقد الذاتي قبل كل شيء .

المهم يجب أن تكف المنظومة التعليمية عن تخريج العاطلين والمعطلين لكل عملية تفتح وتقدم لمجتمعاتنا العربية تحت أية ذريعة من الذرائع ، لقد قال الرئيس الأمريكى «جونسن» ذات مرة ، «إن الرد على مجمل مشاكلنا القومية تلخصه كلمة واحدة هي (التعليم) ومنذ التقرير الأمريكى لعام (١٩٨٣م) الذى كان عنوانــه أمة في خطر» ، والولايات المتحدة الأمريكية لا يستقر لها قرار في عملية تطوير وإعادة تطوير التعليم بشكل غير متوقف ، وكذلك الحال بالنسبة للعديد من الدول الأوروبية التي دأبت على تطوير برامجها التعليمية بصفة دورية منتظمة لكى تستطيع هذه النظم الاستجابة لتحديات العصر وللوتيرة المتسارعة لقانون التغيير الذى لا يتغير .[(٢٤)]

الحضارة هي صناعة المستقبل :

بالرغم من استيعابنا لكل مظاهر الثراء في ثقافتنا العربية ـ الإسلامية ، إلا أننا لا نأخذ في اعتبارنا الدروس والعبر الموضوعية في تاريخنا ، ومتى يتطابق الوعي مع الذاكرة نكون قد أنجزنا أولى خطوات البناء الذاتى بناء الشخصية العربية ، التي تدرك ، أن وطنها الحقيقي ليس الجغرافيا إنما التاريخ ، لأن امتدادها لا يحده الخليج والمحيط ، بل هو امتداد فضاءاتها الثقافية والحضارية ، القابلة للتوسع والامتداد أبدا ، لتنطلق من أفريقيا وتنتهي في آسيا وأوروبا أو أوراسيا ، والأمريكتين واستراليا ، وأرخبيلات وجزر المحيطات الأطلسي والهندي والهادي ، وبمعنى آخر ان الوطن العربي لا يمكن أن ينحصر في الزمن الحاضر وفى ما هو قادم من الأزمنة في رقعة الدول العربية ، فإذا كنا نريد أن نكسر القوقعة القومية لماذا لا نفكر في ضم بعض الدول المجاورة غير العربية والتى يمكن تعريبها لغة وثقافة وحضارة ، بل هي معربة حضارة بحكم كونها دولا

إسلامية مثل السنغال ومالي والنيجر والتشاد وغيرها من الدول الأخرى ، ولماذا لا نفكر في اتحاد أفرو عربي وهذا مطروح اليوم عربيا وأفريقيا ، علينا أن نفكر في المهاجر العربية حيث توجد بعض الشعوب وليس الجاليات كما هو شائع ، لأن الملايين من العرب في كل القارات باتوا يشكلون مجتمعات كاملة فلم يعودوا مجرد جاليات ، إنها شعوب عربية فاعلة اقتصاديا وثقافيا وسياسيا ، تبوأت بفضل إنجازاتها وجهودها مواقع قيادية في الاقتصاد والسياسة والثقافة إذا لم نتحرك نحن باتجاههم فمن عسى أن يقوم بذلك بدلا منا ، إن هذه الشعوب العربية في أفريقيا وفي آسيا وفي أوروبا وفي أمريكا وفي استراليا هي التي تخوض بلحمها الحي تجربة الحوار الحضاري الحقيقي ، إنها صوتنا الذي لا نسمعه وعيوننا التي لا نراها والتي ترى ما لا نرى ، وقل مثل ذلك على بقية الحواس ، إنها بعض ثقافتنا وبعض حضارتنا وبعض قوتنا .

إن الموقع «الجيو استراتيجي» هو محصلة للموقع «الجيو بولتيك» زائد الموقع الحضاري ، أو التاريخي والثقافي الذي تحتله الحضارة العربية الإسلامية ـ في الزمان والمكان ، هذا الموقع الإستراتيجي هو الذي يحدد من نحن ومن هم شركاؤنا في حوار الحضارات .

إن حوار الحضارات بدون شك لا يمكن إلا أن يعني حوارا بين حضارات مختزلة في العصر الحاضر في الثقافات التي تمثلها ، وبمعنى آخر حضارات بعض منها هاجر إلى الحضارة المعاصرة واندمج في نسيجها لحمة وسدا ، لدرجة يصعب فيها تمييزه عن بقية موروثاتها مثلما يصعب التمييز في الأبناء عن المكونات التي توارثوها من الآباء ، لأن كل جينة تحمل كل الخصائص ، السلف والخلف . بعض القيم الأخرى التي لم تهاجر من تلك الحضارات ، توجد في حالة التجمد الكامل ، وفي أحسن الأحوال فهي تؤثث قاعات المتاحف الكبرى . . إذن ما الذى تبقى من مكونات حضارتنا العربية الإسلامية مثلا والذي يمكنه أن يجدينا في حوار الحضارات ، إذا كان بعض حضارتنا قد هاجر

للحضارة الحاضرة . . فان الحضارة حضور في الزمن الحاضر ، فالحضارة من الحضور، ـ وليس من الحضر مقابل المدر ـ وبعضها الآخر يتحف المتاحف .

فى غياب الماضي ، التاريخ ، يبقى الحاضر والمستقبل ، وطالما أن المستقبل يصنع اليوم . . فنحن إذن اليوم لا نملك سوى إمكانية صناعة المستقبل ، وحوار الحضارات لا يمكن في مثل هذه الحال إلا أن يكون الحافز والدافع لصناعة الحضارة ، وإن المشروع الحضاري لا يمكن أن يقوم إلا في خضم حوار الحضارات ، وإن الشروع في إقامة المشروع الحضاري هو نفسه عملية التحضير أى بناء الحضارة والذي لا يمكن أن يتم إلا بالتفاعل مع الحضارة القائمة وبمعنى اشتقاقي لا يتم إلا بالتحاضر ، على وزن التثاقف ، بهذا المعنى فإن أولى خطوات بداية الحوار بالنسبة للحضارة العربية الإسلامية مع بقية الحضارات ، وبالأصح مشاريع الحضارات المستقبلية الذي يجب أن نوليه كل الاعتبار ومع الحضارة الغربية بالذات هو الشروع في إعادة بناء هيكل الحضارة العربية الحديثة ، ليستوعب كيانها ، ويمثل مرجعية عربية ذات صدقيه للتعبير عن الإرادة العربية/ بمعنى إن يكون له رأس يفكر به عربيا ووجه له ملامح مستقبل عربى ولسان عربي غير متلعثم يحمل الصوت العربى إلى العالم وقدرة على التفاعل ضمن فعاليات الحوار بما يتضمنه الحوار من احتمالات الصراع ، فالصراع كما سبق وأن ذكرنا هو وجه من أوجه الحوار ، وهو وإن لم يكن حتمية من الحتميات فإنه ضرورة من الضرورات التي تفرضها سبل الحياة وبالتالي فهو شر لابد منه وشر ما فيه أنه لابد منه .

إن أقدار الرجال كما أقدار الأمم فيها الصديق والرفيق والخصم والعدو ، وعلينا أن نقبل أعداءنا كما نقبل أصدقاءنا ، وعلى مثل هذه المسالك السالكة والملغمة علينا أن نتحرك ونتقدم ، لا يوجد عالم ليس فيه سوى الأصدقاء كما لا يوجد عالم ليس فيه سوى الأعداء .

وفي مجريات التعامل مع الأصدقاء محاورة ومع الأعداء مصارعة ومع الخصوم مناورة ومداورة ، فانه لابد من احترام أبجديات الاستعداد والأعداد ولعل أهم تلك الأبجديات هو الاتحاد ﴿ولا تفرقوا فتذهب ريحكم﴾ .

الجامعة العربية بين التفعيل والتعطيل :

إن جامعة الدول العربية يجب ان تحمل معنى واحد في هذا الزمن هو جامعة العمل العربى ، لذلك يقتضي الأمر إعادة رسم دورها في الفعل السياسى العربى والإقليمي والدولي وإحداث نقلة نوعية عليها وتحويلها من منبر للخطابة والكلام إلى ورشة للفعل والعمل والتأثير والتغيير في الواقع العربى والامتناع الكلي عن إصدار البيانات . (٢٥)

لابد من العمل على إعطائها قوة تشريعية وقانونية وسلطة سياسية وأن يكون لها دور يشبه دور الأمم المتحدة وان يكون لها مجلس أمن قومي بثلاثة أعضاء دائمين من الدول الرائدة للعمل العربى المشترك وأربعة دول عضويتها دورية وان تكون له سلطة اتخاذ القرار في أهم القضايا العربية وتكون قراراته ملزمة . (٢٦)

وإذا كانت الأمم المتحدة قد أعلنت سنة (٢٠٠١م) سنة لحوار الحضارات فلتكن وبقرار من الجامعة العربية سنة (٢٠٠٢م) سنة الحوار العربي-العربي تكون انطلاقة جديدة بروح جديدة على مسار النهوض والتنمية الشاملة في الوطن العربي، لابد أن يكون هناك مجلس عربى أعلى للتخطيط بحيث تكون عملية التنمية متكاملة ومتجانسة ومتناغمة شاملة لكل البلدان العربية حتى لا تشعر أى دولة عربية بأنها مهضومة ومظلومة فتخرج من السرب وتذهب لتمد يدها لإسرائيل أو لأي دولة أخرى .

لابد من التفكير في خطط تنمية عربية شاملة على مراحل ثلاثية وخماسية فالتنمية ، إما أن تكون شاملة أو لا تكون ، وكما يقول « ليونال جوسبان» نعم لاقتصاد السوق ، ولا لأخلاقيات السوق وقيمه ، ومن أجل اقتصاد سوق عربى لابد من التفكير في دمج

المؤسسات الكبرى بعضها ببعض على أن تكون لها فروع في كل البلدان العربية لتحريك الاقتصاد القومي ودمج البنوك والمصارف العربية الكبرى لكى تكون بنوك ومصارف قومية تحرك الاقتصادات القطرية تساعدها وتؤازرها وتسهر على أن تكون متكاملة غير متضاربة ومتقاتلة ، دمج الصناعات الكبرى مثل الصناعات البترولية والبترشيمية ، وصناعات الحديد والصلب ، والفوسفات والأسمنت والشركات الصيدلانية وفتح فروع لها في كل البلاد العربية ، دمج الجامعات ومراكز البحث والدراسات ، ومد خطوط السكك الحديدية من المحيط إلى الخليج ، ودمج شركات الطيران بل والدخول في شراكة مع أطراف دولية لصناعة الطيران وصناعة السيارات والصناعات الاستراتيجية الأخرى .

وباختصار نحن نحتاج إلى مشروع «مارشال عربي» بالاعتماد على الذات وذلك بتوفير كل الضمانات والتأمينات من كل الأخطار للرأسمال العربي واستعادة ثقته للعودة والاستثمار في البلاد العربية .

وذلك يستوجب وجود آلية عربية لإحلال السلام بين الدول العربية وحل الخلافات والنزاعات القائمة والتي يمكن أن تقوم فليس هناك مشكل يستحيل حلها أو تنويمها إلى أن تتجاوزها الأيام والأحداث وتندمل جروحها ، فنقاط الخلاف يمكن وضعها في الأدراج ومباشرة نقاط الاتفاق وتطويرها وتعظيمها فمتى تعاظمت المصالح وتشابكت تصبح التضحية بها صعبة بل مستحيلة أحيانا ، الأمر الذي يهون في مقابل الإبقاء عليها تقديم التنازلات في المعضلات ، أو السكوت عنها ، أو قبول التحكيم والوساطات بشأنها .

لكن أهم ما يوطد العلاقات العربية ـ العربية ويقويها . ليس هو التعاون بين الأنظمة والشركات والمؤسسات ، بل أهم من كل ذلك هو الإفساح في المجال للحركة الاجتماعية على مستوى الجمعيات الأهلية غير الحكومية الثقافية والفنية والرياضية

والشبابية والحرفية بأنواعها في التلاقي والتفاعل وتبادل الخبرات والزيارات ، وذلك تمتينا للروابط الاجتماعية ، وهذه السياسات التي يتوقع من مؤسسات العمل العربى العمل على تشجيعها والضغط على الأنظمة من اجل فتح الأبواب المغلقة أمام هذا النوع من الحراك الاجتماعي العربي ، وهي مبادرات تحتاج إلى الكثير من الشجاعة والإقدام والجرأة والخيال وهجر سياسة الخوف وثقافة الشك والارتياب والشوفينية القطرية وكراهية الآخر العربي قبل غيره ، واعتماد سياسة المرونة والليونة والتسامح والتيسير لا التعسير .

لابد من فتح الأبواب والنوافذ وكل المنافذ في بلداننا أمام المجتمع المدنى بكل فئاته وطوائفه النساء والرجال ، الكل يحب أن يعمل ويجب أن يعمل في ورشة بناء الأمة والإخاء وإلا فإن الكل سوف ينشط في عمليات الهدم لأن الإنسان طاقة لا يمكن حبسها فإما أن توجه للبناء ، وإذا منعت من مزاولة النشاط الذى يمكن أن تحقق فيه ذاتها ، فهي تتجه تلقائيا للهدم هدم كل ما يقف في سبيلها لأن تكون طاقة خلاقة ، بذلك نكون قد نقلنا شعوبنا ومجتمعاتنا من مجتمعات عاطلة إلى مجتمعات فاعلة في حوار الحضارات ، فالشعوب العربية قادرة على أن تتكفل برسالتها الحضارية .

يعلم المهتمون بالتاريخ بأن النضال العربي الإسلامي قبل الاستقلالات الوطنية وقبل ظهور الحكومات القطرية كانت ساحاته مفتوحة على بعضها في جميع القارات ، وفي جميع الأوطان وكتب ذلك النضال أروع الصفحات في إفريقيا وأوروبا وآسيا وعلى سبيل المثال ففي آسيا بالذات وفي جمهورياتها التي يدور حولها صراع مرير على رقعة الشطرنج الدولية اليوم[٢٧] ، لهذه الجمهوريات تاريخ مشترك في النضال والكفاح مع الشعوب العربية منذ أواسط القرن التاسع عشر ضد الاستعمار منذ أيام شبلى شميل واستمرت تلك العلاقات النضالية إلى زمن تلك الحملات القمعية ضد المسلمين والتى قام بها إمبراطور روسيا نيقولا الثانى مغتصبا ومعتديا بذلك على الحقوق والحريات

الدينية والثقافية لمسلمي الفولجا والقوقاز . الأمر الذى جعل النخب الإسلامية لتلك المجتمعات تتعاون مع الإدارة العسكرية اليابانية ، خلال الحرب اليابانية الروسية عام (١٩٠٤م) وهي الأسباب نفسها التي جعلت شخصيات إسلامية معروفة مثل الشيخ إبراهيم عبد الرشيد من بلاد التتار ومحمد بركه من الهند ، وأحمد فضلى من مصر يهاجرون إلى طوكيو لتأسيس مركز للدعوة الإسلامية عام (١٩٠٩) ، ولممارسة الدعاية المضادة للوجود البريطاني في كل من الهند ومصر وضد روسيا في آسيا الوسطى والمنطقة الشمالية للصين حيث يوجد شعب مسلم .

لكن الأهم من كل هذا أنه على أثر هذه الوقائع والأحداث نشرت الصحف الإسلامية في مصر وخاصة جريدة المؤيد وجريدة الإرشاد وكذلك في تركيا جريدة اقدام ، وفي باكو آسيا الوسطى جريدة توجمان ، وفي إيران جريدة حبل متين حوالى (٦٢٣) مقالا في الفترة ما بين (١٩٠٦ ـ ١٩٠٩م) عن إمكانية دخول إمبراطور اليابان «ميجي» للإسلام ، وفي حالة تحقيق ذلك أبدت كل هذه الصحف استعدادها لإعطاء الولاء الشرعي للإمبراطور ومبايعته والعمل على تحويل الخلافة إلى طوكيو .

هذا المثال ، أردت أن أسوقه لتبيان إلى أى حد يمكن ان تصل فعاليات وحيوية وقوة الشخصية العربية الإسلامية آخذين في الاعتبار تلك الظروف الصعبة التي كان يتنامى فيها النضال العربي الإسلامي ضد الاحتلالات الأجنبية روسية كانت أو فرنسية أو إيطالية أو إنجليزية ، في أفريقيا والبلدان العربية مغربا ومشرقا .

إن شعوبنا العربية يمكنها ان تصنع المستحيل متى أتيحت لها فقط الحريات اللازمة وهي في غنى عن كل ما يمكن أن يسمى مساعدات مادية ودعم مالي ، للحكومات أو غيرها أنها لا تريد شيئا ولا تطلب شيئا فقط دعوها تعمل ، دعوها تنتج ، دعوها تبدع .

وهناك الكثير والكثير مما يمكن عمله لدرجة أن الأنظمة والجهات الرسمية وحدها لا يمكن أن تنجزه بمفردها ، وفي هذا الصدد لابد من التفكير في إنشاء منظمة عربية تعنى

بشئون الجمعيات غير الحكومية العربية ، على المستوى القومي كما أنه لابد من تشجيع الناشطين السياسيين العرب من أحزاب المعارضة العربية على التعاون فيما بينهم والتنسيق في جهودهم ، فأحزاب المعارضة والقوى السياسية المعارضة جزء من النظم العربية ولابد من أن تتكامل معها الأنظمة باعتبارها مكمل لها ، وعليه يجب أن يكون هناك تسامح معها بل تشجيع لها ، وأن نعتمد لها ميزانيات خاصة من موازنة الدولة .

من المهام الأساسية القومية أيضا التفكير في إقامة منظمة عربية دولية تعنى بترقية اللغة العربية والحرف العربي بالنسبة للدول والشعوب الناطقة باللغة العربية من غير العرب وكذلك بالنسبة للدول والشعوب التي تستعمل الحرف العربي في كتابة لغاتها الخاصة .

هناك حرب ضد اللغة العربية وضد الحرف العربي ، ففي فرنسا مثلا قررت الحكومة الفرنسية تدريس اللغة العربية لأبناء المهاجرين العرب مع كتابتها بالحرف اللاتيني ولم نر دولة عربية ولا جمعية عربية احتجت على هذا الإجراء فقتل الحرف العربي هو جزء من قتل اللغة العربية ويجب التصدي له وفرنسا تعلم ذلك جيدا وإلا ما كانت خصصت الملايين للإنفاق على منظمة الفرنكوفونية ذات الطابع الدولي .

هذه بعض أوجه الصراع التي يتضمنها الحوار حوار الحضارات والتي لابد من التكفل بها وتحمل أعباءها ومسئولياتها والحوار غاية قد نصل اليها عبر ميادين الصراع أنه مثل السلام الذى يأتي بعد الحرب وعن طريق الحرب .[(٢٨)]

فالولايات المتحدة الأمريكية ما تزال بعد الحرب الباردة تنشط وتتجسس وتتنصت على العالم كله بدعوى حماية الأمن القومى ، وهو مجال واسع يشمل كل مجالات الحياة من التسلح والدفاع إلى التجارة والصناعة والزراعة والثقافة والعلوم والتكنولوجيا كلها مجالات يمكن اختراقها وبالتالى كلها مجالات تدخل ضمن اعتبارات الأمن القومي .

ففي وكالة الأمن القومي التي تفخر بتكتمها على كل شيء في عملياتها بل تتندر باسمها المختزل في ثلاثة أحرف N.S.A لتحول مدلوله إلى Never Say Any Thing وترجمته إياك أن تقول أي شئ ـ مدير الوكالة الحالى هو الجنرال مايكل هيدن الذى يفخر مع موظفيه بأن وكالته تنفذ في عالم اليوم من الأقمار الصناعية وتحلل رموز الشيفرات والاتصالات التي تتم بأكثر من (١٠٠) لغة وعددها أي عدد الاتصالات هذه هو مليون مليون مليون المليون ـ أربع مرات مليون بما يعني أربعة وعشرون صفرا وأمامها الرقم واحد ، هذا الرقم الفلكي الخرافي من الاتصالات يتم تسجيلها من حول العالم في الثانية الواحدة وتخضع كلها للتحليل وتشغل هذه المنظمة اكثر من (٥٠) بناية على مسافة قدرها (١٣٠) هكتارا تشتمل على أكثر من (٢٧) ألف موقف للسيارات ويعمل بها (٣٨) ألف شخص وهى تستطيع الإنصات إلى كل مكالمة هاتفية وقراءة كل رسالة فاكس أو أى اتصال إليكتروني في أي مكان في العالم ، أما موازنة هذه المجموعة فهي اكبر من مجموع موازنات وكالة المخابرات المركزية (سى أي إيه) ومكتب التحقيقات الفيدرالي (أ ف ب آى) ووكالة الاستخبارات الدفاعية وموازنات (٢٧) وكالة استخبارات أخرى تديرها الحكومة الأمريكية .

فعن أي حوار للحضارات نتكلم . . . طبعا نحن لا نملك إلا خيارا واحدا هو خيار حوار الحضارات ليس خوفا أو ضعفا إنما تلك رسالتنا الحضارية بالأصالة وذلك ما نؤمن به بالفعل وبالعقل وبالإيمان ، ولكن نحن نقدر إلى أى حد تكون رسالتنا وقضيتنا صعبة ومستحيلة في مواجهة عالم فطر على الصراع ، لذلك يتوجب علينا ان لا نكون حمائم الحوار ، بل يتوجب في عالم كهذا أن نكون صقورا لحوار الحضارات بمعنى أننا لا يجب أن نكون حمائم سلام ، إنما صقور السلام ، وبلغة رجال القانون الذين يقولون بأن القانون لابد له من قوة تحميه فالسلام أيضا لابد له من صقور تحافظ عليه .

تلك هي رسالتنا في حوار الحضارات ، إنها رسالة السلام .

الهوامش

(١) الآية الكريمة من سورة الحجرات أية ١٣ .

(٢) من البديهي أنه بدون ـ المعرفة ـ التي لا تعتبر كما قد يتبادر إلى الذهن أنها النتيجة أو تحصيل الحاصل من المعلومات ، بقدر ما هي ـ عملية التعرف ، بمعنى آخر التعقل ، وبالتالي فهي آلية العقل وبدون عقل أو معرفة ، سيان لا يمكن أن يحقق الإنسان لا دينه ولا دنياه .

(٣) الاعتقاد السائد لدى جل الدارسين أن لكل عصر حضارة واحدة سائدة وسيّدة ، وتكون هي سمة الحضارة البشرية في ذلك العصر . وجميع الشعوب تسعى إلى اكتسابها والاقتراب منها بدرجات متفاوتة ، وهذا العصر هو عصر الحضارة الغربية بلا منازع . لكن الثقافة أو الشخصية الاجتماعية ـ للمجتمع المعطى ـ وبعد اكتسابها لخصائص الحضارة الأجنبية عنها لا تفقد ثقافتها أو شخصيتها أو خصوصيتها لأن هذه المكونات الأخيرة مستعصية على الزمن غير قابلة للزوال أو الفقد .

(٤) عبد الرحمن بن خلدون المقدمة ص ٢٢٥ . أنظر كذلك ص ٤٨١ وص ٤٨٨ ، كذلك الهامش رقم ٧ ص ٤٨٢ . في مسألة اقتداء المغلوب بالغالب ، انظر ص ١٩٥ . المقدمة الدار التونسية للنشر ١٩٨٤م .

(٥) من أسباب القوة والضعف في البناء الفكري العربي الإسلامي هو تغليب وتفضيل الجماعي على الفردي والفرد في خدمة الجماعة «يد الله مع الجماعة ـ هذه الجمعوية الغرض منها الوحدة والقوة وبالتالي خدمة الفرد غير أنه حدث خلل في الفهم والتطبيق عندما أصبحت الجماعة هي الغاية الوحيدة والنهائية وتمت التضحية بمصلحة الفرد لحساب مصلحة الجماعة . دون الإدراك بأن ضياع مصلحة الفرد هو ضياع لمصلحة الجماعة لأن العلاقة بين الفرد والجماعة علاقة

عضوية فلا جماعة بلا فرد ، تلك هي أسباب القوة والضعف في البنية الفكرية العربية الإسلامية .

(٦) بدأ الفكر الغربي متميزا بالتفرد منذ نشأته الأولى مع الحضارة الإغريقية وتوارثته أجيالها من الحضارة الرومانية إلى الحضارة الغربية المعاصرة .

Rufin J.C. L'empire et les nouveaux Barbares. lates. Paris 1991 P. 129 P. 132

انظر كذلك زبغنيو بريجنسكي رقعة الشطرنج الكبرى ترجمة أمال الشرقي الأهلية عمان الأردن ١٩٩٩م ص ٢٥ وما بعدها .

(٧) أنظر Rufin المصدر السابق في سياق البحث عن الخصوم والأعداء في الفكر الغربي يستشهد الكاتب ص ١٤ وص ١٥ بأقدم الوقائع في أعرق الإمبراطوريات الغربية في كتابه «الإمبراطورية والبرابرة الجدد» . ويستشهد برواية من المؤرخ الإغريقي بوليب الذي يروي لنا بأنه عندما قام الجيش الروماني بحرق مدينة قرطاج بعد أن دمرها تحت قيادة «شيبيون» الملقب بالإفريقي ، وذلك بتكليف من مجلس الشيوخ الروماني وعندما اصطفوا يشاهدون هول الحريق الذي شب في قلب المدينة التي كانت عاصمة حضارة عالمية في وقتها ، شعروا بالرهبة ، وما كان من شيبيون نفسه إلا أن يتنحي جانبا آخذا في البكاء . ثم استدعى الى جواره صديقه المفضل المؤرخ الإغريقي «بوليب»وقال له «إنه يوم عظيم ولا شك ولكنني لست أدرى لماذا يخالجني شعور بالقلق ، إني أرى اليوم الذي يمكن أن تحل فيه ببلدنا كارثة مثل هذه» ص ١٤ وص ١٥ .

انظر كذلك بريجنسكي المصدر السابق ص ٧٤ حيث يقول « بوسع الأصولية الإسلامية أن تستغل العدائية الدينية لطريقة الحياة الأمريكية وأن توظف النزاع العربي الإسرائيلي لتقويض عدد من الحكومات العربية الموالية للغرب في الشرق الأوسط وأن تنتهي الى اعتراض المصالح الأمريكية الإقليمية» .

(٨) هنتغتون - Samuel P. Huntington - The Clash of Civilizations أثارت Foreign Affairs Summer 1993 الأفكار التي وردت في هذا الكتاب العديد من

المناقشات خاصة في العالم العربي وقد تمحورت العديد من المداخلات في المؤتمر الدولي حول صراع الحضارات أم حوار الثقافات الذي انعقد بالقاهرة بتاريخ ١٠ ـ ١٢ مارس ١٩٩٧م حول هذا الموضوع واعتنى الكثير من الباحثين بالرد عليها، أنظر الأعمال الكاملة لأوراق المؤتمر تحت نفس العنوان السابق تحرير د. فخري لبيب مطبوعات التضامن القاهرة ١٩٩٧م .

(٩) زبغنيو ـ بريجنسكي ـ رقعة الشطرنج الكبرى ـ ترجمة أمال الشرقي ـ الأهلية للنشر والتوزيع ـ الأردن ـ عمان ١٩٩٩م .

يقدم بريجنسكي المصدر السابق رقم ١٧٥ مليون بناء على آخر إحصائيات قام بها معهد كارنيجي الأمريكي وقد أورد قائمة بإعداد الضحايا في مختلف دول العالم بما فيها ناكازاكي وهيروشيما وضحايا القمع الستاليني في روسيا غير أنه لم يورد أية إحصائيات لضحايا الحروب الاستعمارية في البلدان العربية ولا ضحايا الألغام التي زرعتها الدول الغربية في الأراضي العربية والتي ما تزال توقع الضحايا إلى اليوم في الجزائر وليبيا ومصر وعلى أساسه اجتهدنا في تقديم رقم (٢٠٠) مليون لضحايا الحروب في العالم خلال القرن المنصرم .

(١٠) نظرية الصراع الدولي ـ دراسة في تطور الأسرة الدولية المعاصرة ، د. أحمد فؤاد رسلان ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٦م .

(١١) العقلية الصدامية الغربية ، وكما يقول المثل العربي «مثل النار إن لم تجد ما تأكله أكلت نفسها » ذلك تقريبا ما نشاهد بوادره اليوم . على عدة جبهات بدءا من محاربة العولمة بقيادة الشركات الاحتكارية الدولية ومنظمة التجارة العالمية والتي بدأت تسجل أول «شهدائها» في جنوى ، وحيث وقع أكثر من (٦٠٠) جريح واضطر الرؤساء الثمانية الكبار الى المبيت على متن باخرة حربية في عرض البحر وصرح الرئيس بوش لجريدة لوموند الفرنسية قائلا «إن معارضي العولمة يعملون على زيادة الفقراء فقرا» لوموند الديبلوماسي ص ٦ في ١/٨/ ٢٠٠١م .

انظر أيضا منير شفيق جريدة الحياة بعنوان «العولمة مأزق من كل الجهات» بتاريخ ٢٨/ ٧/ ٢٠٠١م ، لوموند الجمعة ٢٧/ ٧/ ٢٠٠١م، ص ١ و ٢ و ٣ و ١٣ .

(١٢) مداخلة سمير أمين ، وأنور عبد الملك في صراع الحضارات أم حوار الثقافات ٩٧ ، مصدر سبق ذكره ص ٢٣ و ص ٦٠ .

(١٣) انظر J.C. Rufin ١٩٩١م سبق ذكره .

(١٤) الحروب والأديان Les Religions et les Guerres منشورات .Cerf فرنسا ١٩٨٧م.

(١٥) انظر مداخلة حسين معلوم مؤتمر الحضارات القاهرة ٩٧ ، سبق ذكره ص ١٦٨ و ص ١٨٢ .

(١٦) أنظر مداخلة محمود أمين العالم نفس المصدر السابق ص ٨٠ وص ٨٧ .

(١٧) J.C. Rufin (١٩٩١) سبق ذكره .

(١٨) الرزرازي المصطفى (مداخلة) في مؤتمر الحضارات القاهرة ٩٧ ، سبق ذكره ص ٥٥٨ و ص ٥٨٩ .

(١٩) لم تكن الحرب بين الروس وشعب الشيشان قد انفجرت عندما كان هنتنغتون يعد دراسته لذلك لا نجد لها ذكرا في مؤلفة عن صدام الحضارات .

(٢٠) بالنسبة للمعطيات الاقتصادية الحديثة فقد تم الاعتماد على مجموعة من المقالات التي حررها بعض الاختصاصيين في صحف عربية وأجنبية منها جريدة لوموند الفرنسية، خاصة عدد الأحد ٢٩ والاثنين ٣٠/ ٧/ ٢٠٠١م ، ص ١ و ٨ و ١٠ و ١١ .

(٢١) يلاحظ عزوف الأجيال الصاعدة في البلدان العربية عدم اهتمام التلاميذ في مختلف مراحل التعليم بمادة التاريخ وعدم الإقبال على كتب التاريخ لأسباب عديدة بعضها بيداغوجي ، لافتقار طرق التدريس للجاذبية ، والتشويق ، وبعضها الآخر يعود للمغالاة والشوفينية التي كتبت بها النصوص وللشكل التمجيدي للماضي وما تحاول أن تغرسه من روح العداء وكراهية للآخر الأجنبي .

(٢٢) هذه القضايا الخاصة بالتسلح ، تسبب العديد من المضايقات والاستفزازات وأحيانا الاعتداءات الصريحة ضد بعض البلدان العربية . منها ما يثار حول مصانع الأسلحة الكيماوية الليبية «مصنع الرابطة» والأسلحة الجرثومية السورية . وضرب مصنع الأدوية السوداني على اعتبار أنه مصنع أسلحة كيماوية وما يثار حول المفاعلات النووية المصرية والجزائرية ، وأسلحة الدمار الشامل العراقية . ولا أحد يتكلم عن مفاعل ديمونة الإسرائيلي وعن امتلاكها لأكثر من (٣٠٠) رأس نووي.

(٢٣) راجع مجلة «جون أفريك» .

J.A. L'intelligent No. 2115 du 24 au 30 Juillet 2001

من تصريحات الرئيس بوتفليقة أمام الكونغرس الأمريكي في زيارته الأخيرة للولايات المتحدة بتاريخ ١٢ ـ ١٣ جويلية ٢٠٠١م قوله « إن دولة القانون والديمقراطية والتعددية وتداول السلطة واحترام الحريات وحقوق الإنسان هذه ثقافة قائمة بذاتها نحن لا نمتلكها» .

(٢٤) يفترض الباحث فيريليو في أحدث كتبه (إمكانية الإبصار ، قدمه ـ رضوان زيادة ـ الحياة اللندنية ـ الخميس ٢٦/ ٧/ ٢٠٠١م ـ أن السرعة ليست مفهوما فيزيائيا محضا بل هي مفهوم سياسي أيضا ، وينطلق من حقيقة أن هذا العصر هو عصر التنافس أيضا في القضايا السياسية والاجتماعية والرغبة في تملك أوسع والحصول على مكانة أعلى ولا يقوم التنافس إلا على أساس من السرعة والغلبة في حيازة الأجمل والأفضل والأبقى لذلك فالثروة والسلطة رهينتان بالسرعة .

(٢٥) الجامعة العربية في نظر المجتمع العربي ، المجتمع بما فيه الأنظمة العربية ، أي مجموع الأمة الحكام والمحكومون معا ، أصبحت جهازا بمعنى «ماكينة لطباعة البيانات ، الشجب والاستنكار والتنديد » هذا يعلمه الخاص والعام الأطفال والعجائز ، وهذا الكلام يغضب المسؤولين في أوضاعهم الرسمية ، ويريحهم في أوضاعهم غير الرسمية ، ويسبب الحسرة لجميع الناس حتى وإن خالطتها بعض

السخرية . فلماذا لا نجرأ على تغيير هذا الواقع الروتيني هل لأننا لا نستطيع أم لأننا لا نريد .

(٢٦) مجلس أمن عربي ، ولكي نخرج من العموميات فهذا ممكن وأقترح وهذا رأي خاص وشخصي أتحمل مسؤوليته . يتكون من ثلاثة أعضاء دائمين هم :

١ . المملكة العربية السعودية .

٢ . جمهورية مصر العربية

٣ . الجمهورية العربية السورية

وأربعة أعضاء بصفة دورية :

١ . الدولة التي ترأس القمة العربية ، الثلاثة الباقين من الدول التي سوف يأتي عليها الدور في قائمة استضافة القمة .

(٢٧) بريجنسكي - رقعة الشطرنج العالمية الكبرى «مصدر سبق ذكره حيث يذهب الكاتب الى القول بأن من يسيطر على قارة أورآسيا يسيطر على العالم كله وهي نظرية تذكرنا بنظرية قديمة» قال بها «هارولد ماكيندر» الجغرافي الألماني في فترة ما بين الحربين العالميتين .

(٢٨) هناك جهود كبيرة تبذلها بعض الدول العربية في مجال نشر الدعوة . وفي مجال نشر اللغة العربية ، لكنها جهود مبعثرة وتحتاج إلى وعاء سياسي يحتويها ويوجهها الوجهة الصحيحة على غرار منظمة الفرنكفونية التي يمكن أن تتم الاستفادة من خبرتها في هذا المجال فمن يعرف مثلا أن هناك جامعة مصرية في كازاخستان مهمتها حسب تصريح رئيسها الدكتور محمود فهمي حجازي هي إعادة اللسان العربي إلى أحفاد الفارابي ، والمقرر أن تفتح أبوابها لهم في شهر سبتمبر من هذا العام ٢٠٠١م .

جريدة الأخبار - القاهرة - الصفحة التاسعة بتاريخ ٣٠/ ٧/ ٢٠٠١م .

بدءا من أول أغسطس ٢٠٠١م تتحول جمهورية أذربيجان إلى استعمال الحرف اللاتيني متخلية عن الحرف الروسي علما بأن الأذريين قبل ذلك كانوا يستعملون الحرف العربي ولمدة قرون عديدة ولهم فيه خزائن عريقة من المخطوطات القيمة .

الحضارات صراع.. أم حوار

محمد جمال الدين بدوي(*)

المستخلص

لقد تشعبت المسالك أمام الحضارات كي تستقر في الأرض، وتنقل الشعوب من طور الهمجية إلى طور التمدن، وكانت الحروب، برغم فظاعتها، من أدوات نقل المعارف وتبادل الأفكار، واقتباس الثقافات، إذ لا يخلو شر من ومضة خير، كما لم توجد نعمة تتحقق جدواها بشكل مطلق، على حد تعبير «توينبي»، فما أن ينجلي غبار المعارك حتى يعرض كلٌ بضاعته، وتبدأ عملية الانتخاب الطبيعي للأفكار والمثل، ويقتبس كل طرف ما يناسب ظروفه، ويحقق له درجة أعلى من سلم التقدم.

حدث ذلك في الحروب الفارسية اليونانية في العصور القديمة ثم خرج الإسكندر من مكمنه في بحر «إيجه» وقد سيطرت عليه فكرة توحيد العالم تحت مظلة الثقافة الهلينية فامتزجت بتراث الشرق، أما في الغرب فقد نقل الرومان عقل أثينا وعلمها إلى روما وجعلوا منه أساس ثقافتهم ونهضتهم، ومن هنا ظهرت مقولة «إذا كان الرومان قهروا اليونان بالسيف، فإن اليونان قهروا الرومان بالعقل والحكمة»، ولسوف يتكرر الدرس عشية الفتح العثماني للقسطنطينية سنة ١٤٥٣م عندما انتقل تراث الحضارة الكلاسيكية إلى المدن الإيطالية، وعليه قام عصر النهضة.

(*) رئيس تحرير صحيفتي الوفد وصوت الأزهر السابق في مصر، حصل على بكالوريوس الصحافة من كلية الآداب جامعة القاهرة وأثناء دراسته وقع اختيار مصطفى أمين ليعمل معه في أخبار اليوم، انتدب مع آخرين إلى دولة الإمارات العربية المتحدة لإصدار صحيفة الاتحاد.

لقد فتحت الفتوحات الإسلامية الباب أمام عملية الامتزاج واللقاء واللقاح بين الحضارات القديمة: هندية وفارسية وبيزنطية وسريانية، إلى جانب العربية، وصارت أرض الإسلام ميداناً هائلاً تتفاعل فيه اللغات والثقافات والعقائد والعادات والتقاليد، ونشأ مع هذا المزيج حضارة متميزة في شكلها ومضمونها، إذ حفظت لكل حضارة خصوصيتها، وفي ظل الانبعاث الحضاري دبت الروح من تراث اليونان حتى نقله العرب إلى أوروبا وجعلوه منطلق حضارتهم الراهنة.

ورغم الفظائع التي اقترنت بالحروب الصليبية، فإنها أتاحت للطرفين فرصة الاحتكاك المباشر والاطلاع على ثقافة الآخر. وعرف الأوروبيون عن أحوال الشرق ما كانوا يجهلون فعادوا إلى بلادهم وهم على حال غير التي كانوا عليها حين مقدمهم، مما كان له الأثر الفعال في صحوة أوروبا الحضارية.

وتكرر الشيء نفسه مع المغول الذين دمروا مراكز الحضارة الإسلامية، وحطموا دولة الخلافة العباسية، ثم ما لبثوا أن تحضروا فاعتنقوا دين المغلوبين، واقتبسوا حضارتهم، وعلى النسق نفسه أقاموا الممالك في إيران والهند.

وفي العصر الحديث، جاءت جيوش الاستعمار الأوروبي وفي صحبتها أنماط ثقافية واجتماعية وسياسية غربية المحتوى، ومع تغير العصر وبفعل المقاومة، رحلت الجيوش، وبقيت معالم الثقافة الغربية تحافظ على وجودها من خلال التفاهم والتعايش مع رفاق الحضارة العربية الحديثة.

وفي كل هذه الشواهد وغيرها دليل على أن التيارات الحضارية، كانت على الدوام أقوى وأكثر ثباتاً من فعاليات الغزو والاستعمار.

الحضارات صراع.. أم حوار

سار تاريخ الحضارة الإنسانية في خط مواز للتاريخ العام الذي كان في معظمه سجلا للحروب من أجل الهيمنة على مصادر الغذاء والثروة، أما تاريخ الحضارة فقد انعكست عليه جهود الأمم والأفراد من أجل الارتقاء بالجنس البشري من الأدنى إلى الأعلى، وتحقيق قدر من الرفاهية المادية، والسلام الروحي، والتفكير العقلي، وبدلك سارت العملية الحضارية في دورات لا نهائية، كل إنجاز يمهد السبيل لظهور جهود جديدة. وبذلك نشأت وتطورت المدنيات.

ذلك[1] أن الفكر البشري مثل الكائن الحي، ينمو ويتطور، وتقوم أجزاء منه بأدوار معينة في أوقات خاصة تمهد لأدوار أخرى، فاليونان قاموا بدورهم في الفلسفة والعلوم مثلا، وكان هذا الدور ممهدا للدور الذي قام به العرب، وهو الدور الذي مهد العقول والأذهان للأدوار التي قام به الغربيون فيما بعد، وما كان لأحدهم أن يسبق الآخر، بل إن الفرد أو الجماعة كانت تأخذ عن غيرها ممن تقدمها وتزيد عليه. فلولا وجود «ابن الهيثم» و«جابر» لاضطر «نيوتن» ان يبدأ من حيث بدأ «ابن الهيثم» ولو لم يظهر «جابر» لبدأ «جاليليو» من حيث بدأ.

فسلسلة الحضارات تتواصل عبر نقلات هائلة لعبت الدور الحيوي في تقدم البشرية، واكتشاف الزراعة يمثل نقلة حضارية اختزلت جهد الإنسان في سبيل حصوله على قوته اليومي عن طريق التقاط الثمار من باطن الأرض، وعلمته الاقتصاد وتخزين الفائض، الأمر الذي أتاح له التفكير في أمور الكون، ومحاولة تفسير الظواهر الطبيعية، فارتقى مستواه العقلي، ثم تحققت له مستويات أكثر تقدما بعد اكتشاف النار والمعادن، فصهرها وصنع منها أسلحة سخرها لخدمة أغراضه المدنية والقتالية.

هذه المكتسبات الحضارية وليدة جهد الإنسان وذكائه، وليست فرطة في جبلته، وإنما [٢] هي كما يقول «ديورانت» متجددة وتنتقل من جيل إلى جيل بوساطة التربية والتواصل، ويضيف توينبي [٣] بأن الحضارات يتصل بعضها ببعض اتصال الأبوة بالبنوة «فنصف حضارتنا الغربية اشترك في بنائها أكثر من جنس، وكل حضارتنا أسهمت في بنائها أجناس مختلفة، وباستقراء التاريخ لا نرى حضارة واحدة قام ببنائها جنس واحد. والمتعمق في دراسة التاريخ الحضاري يلمس بوضوح حقيقة تكامل الحضارات وتشابكها لدرجة يصعب معها التعرف على حضارة لم تتأثر بإشعاعات الحضارات الأخرى سواء تعاصرت معها، أو تفارقت عنها زمنيا، فحضارتا[٤] مصر وبابل رفدتا المدنية الأوروبية عبر الإغريق ثم الرومان بالعديد من العطاءات:

* من مصر خرج التقويم الشمسي، والتأثيرات المعمارية والفنية، ومعالم من الممارسات الروحية.
* وقدمت بابل تقسيم اليوم إلى (٢٤) ساعة وبعض المعادلات الرياضية والإنجازات الفلكية.
* ومن أرض كنعان خرجت الحروف الهجائية.
* والحضارة الإسلامية قدمت إلى الحضارة الغربية، عبر الأندلس، بعض تأثيراتها.

عالمية الحضارة:

ليست الحضارة ملكية خاصة لشعب أو جماعة، ولكنها إرث مشترك للجميع الذين ساهموا في بنائه، ومن ثم يحق لهم التمتع بثمراته، إنها صناعة «مؤممة» لحساب كل الأمم، ولهذا فهي تنتشر في الأرض انتشار الرياح والسحب ومياه الأنهار، تتخطى الحدود السياسية، وتتجاوز الصراعات والعداوات الإقليمية، ولديها خاصية التسلل عبر خطوط النار.

وفي بعض مراحل التاريخ العام، كانت الحروب - في حد ذاتها - وسيلة لتبادل الأفكار والتجارب، فبعد أن يخبو صليل السيوف، وتهمد قعقعة السلاح: تبدأ مرحلة الفهم والتفهم والاطلاع على بضاعة الآخر، وفحص ما تنطوي عليه من قيم وثقافة، وانتقاء ما يصلح منها لتحقيق درجة من التقدم.

لقد أخذ المصريون القدماء من الغزاة الهكسوس: العجلة الحربية والحصان، وفي نفس الوقت تأثر الهكسوس بالديانات والتقاليد والعادات المصرية التي هذبت من بداوتهم ومكنتهم من التعايش مع المصريين قرابة قرنين، وكانت جيوش الإسكندر قوافل ثقافية لنشر الثقافة الهللينية، وفي العصور الوسطى حملت كتائب الفتح الإسلامي ثقافة الإسلام وحضارته إلي الشعوب المفتوحة، كذلك لا يمكن تجاهل التبادل الثقافي الذي حدث بين الشرق والغرب، خلال الحروب الصليبية، وفي العصر الحديث جاءت الحملة الفرنسية إلى مصر وفي صحبتها المطبعة وفريق العلماء في شتى فروع المعرفة، ولم تكن الهجمة الاستعمارية الأوروبية على الشرق العربي تخلو من جرثومات ثقافية وعلمية.

ومن المعروف[٥] عبر التاريخ ان الحضارة كانت دائما وأبدا محور الالتقاء بين الشعوب المتنازعة، والتي كان صراعها السياسي والعسكري عادة ما ينتهي إلى التقاء حضاري تذوب فيه الخصومات، ويبدأ التفاعل الذي ينتهي إلى الاتصال والتعاون والأخذ والعطاء والتأثير والتأثر، والأهم من هذا وذاك: التقاء الشعوب المتخاصمة، وبداية التعايش، وتبادل الفكر، وقد ينتهي الأمر إلى الاندماج الحضاري في الحضارة الغالبة التي تملك إمكانات الاستيعاب والاندماج، ويسعى المنتصر عسكريا إلى تحقيق الإفادة من الشعوب المهزومة، إذا كانت على درجة حضارية قوية تفوق حضارة الشعب الغازي (وهو ما حدث للمغول بعد انتصارهم على الممالك الإسلامية) كما أدى الاندماج الحضاري إلى التخفيف من حدة النزاع العسكري، بل وربما القضاء عليه تماما.

المفهوم الإنساني للحضارة:

ولكي يكتمل مفهوم الحضارة، لابد من البحث في مضمونها، وإلا صارت جسدا بلا روح، وقد فطن مؤرخو الحضارة إلى أن جوهرها يتمثل في التقدم الروحي والأخلاقي للأفراد والجماعات، ومن هؤلاء «ألبرت شيفتزر» في كتابه (فلسفة الحضارة) فمع تقديره للاعتبارات المادية والتاريخية والجمالية، وما بلغه «عصرنا» من تقدم تكنولوجي، إلا أنها، في رأيه، مجرد ظروف مصاحبة للحضارة، ولا تبرز قيمتها إلا اذا استندت في بقائها ونمائها على القيم الأخلاقية الخلاقة(٦) وبهذا تصبح الحضارة مسئولية تستند بالضرورة على العلاقات الإنسانية المطلقة التي تتمثل في المحبة والأخوة والعدالة والتراحم والتسامح بين بني الإنسان، وفي ظل هذه المفاهيم ينتفي التعصب الأعمى، ويختفي العنف الجهول، والإرهاب الفكري، ولابد من مراعاة التعددية الحضارية، والتمايز الحضاري، الذي لا يعني بالضرورة التناقض والصراع، وإنما الانفتاح على كل الحضارات والحوار معها في سبيل خير الإنسانية، وترسيخ أسس العدل والسلام والاستقرار في العالم.(٧)

الحرب ظاهرة بشرية:

وقد يبدو من متناقضات التاريخ البشري، تلك الرابطة بين الحضارة والحروب، ولكن يتلاشى التناقض إذا نظرنا إلى الحروب على أنها ظاهرة بشرية لا فكاك منها طالما انطوت جوانح الإنسان على الأثرة والطمع والرغبة في الاستحواذ على ممتلكات الغير، والناس(٨) في مختلف العصور يزدادون افتتانا في القتال، في صنع آلاته الجهنمية، وما تزال كلمات نبذ الحروب وإلغاء التسليح تتردد في أعقاب كل حرب تنهك الأمم، دون أن يتحقق منها شئ لإحلال السلام الصحيح، سلام العدل، والإخاء، محل السلام المسلح، ومادامت الحرب في فطرة الإنسان، فان غاية ما تحتمله فطرة البشر: تهذيب

فكرة الحرب في النفوس، وحصرها في أضيق الحدود، و خير تهذيب لفكرة الحرب ألا تكون إلا دفاعا عن النفس وعن العقيدة وعن حرية الرأي والدعوة إليه، وأن تراعي فيها الحرمات الإنسانية تمام الرعاية.

لقد تنبه توينبي(٩) إلى هذا التناقض في الحياة الإنسانية بين فكرة الحضارة ـ وهي سلمية وبناءة ـ وفكرة الحرب وما ينجم عنها من دمار وخراب، والتمس العذر لمن يؤرقه هذا التناقض، فقال: «ليس هناك في مجال التطبيق: نعمة واحدة من نعم الحياة تمنح للكائنات البشرية بشكل مطلق، وكذلك ليس هناك شر مطلق دون أن يكون له مخرج من الخير».

الحرب أداة لنقل الحضارات:

إن الباحث في ظاهرة الترابط بين الحضارة والحرب، يلاحظ أن الحضارة لم تكن سببا من أسباب إشعال الحروب، وكان دور الحضارة يأتي دائما، في مرحلة لاحقة للتلطيف من حدة المعارك، يستثنى من ذلك حروب «الإسكندر الأكبر» التي كانت صدى لما يعتمل في عقل الفاتح المقدوني ـ تلميذ أرسطو ـ من ولع مشبوب بعظمة الفلسفة الإغريقية، وصلاحيتها لهداية البشر، فخرج من مكمنه متشبعا بفكرة السيادة على العالم تحت راية الهللينية» ونشر تراث الإغريق في ربوع الشرق موطن الفرعونية والبابلية والأشورية والأرامية، وليدخل معها في عراك ثقافي، ثم يترك للزمن الحكم على بقاء الأصلح منها، وكانت وسيلته إلى هذا الهدف: إنشاء المدن على النمط الإغريقي، وتزويدها بالمكتبات والمتاحف والمؤسسات العلمية، وحشدها بالعلماء والشعراء والأدباء والفلاسفة ليكونوا رسل الحضارة الهللينية، ومضى في طريقة إلى أقصى الشرق بقدر ما أسعفته طاقة الجند، والتقى في مسيرته الطويلة بالحضارات القديمة، فأنهى عزلتها، وفتح أمامها الطر ق البرية والبحرية لأول مرة في التاريخ فتحقق بذلك قدر هائل من الاتصال والتواصل، وانزرعت بين الحضارات أول بذرة في عالمية الثقافة والمعرفة.

لقد[١٠] حطم الإسكندر الحواجز القائمة بين اليونان البرابرة، ومهد السبيل لعالمية العصر الهلينستي، وفتح آسيا للاستعمار اليوناني، وأنشأ في بلاد الشرق مستعمرات يونانية، وجمع عالم البحر الأبيض المتوسط الشرقي في نظام تجاري موحد واسع النطاق، وأقدم على أجرأ خطوة عرفها التاريخ لتوثيق الروابط بين الشرق والغرب، إذ عمد إلى المزاوجة بين اليونانيين وبين الفرس والبابليين، ساعيا بذلك إلى خلق أجيال لا تشعر بغضاضة الفرق بين جنس وآخر، ذلك الفرق الذي كان ومايزال، شوكة يصوبها الغربي إلى الشرقي، ونزع الإسكندر من صدره روح التعصب العرقي التي لاتزال تسيطر على بعض زعماء الغرب في القرن العشرين، وتدفع بعضهم الآخر إلى تحريم الاتصال بالجنس السامي والجنس الآري، وتدفع بعضهم الآخر إلى تحريم الاتصال بأهل المستعمرات على أي وجه كان. ولكي يضرب المثل لجنوده على وحدة الأصل البشري تزوج هو نفسه بابنة الملك الفارسي «دارا الثالث» حتى يسوي النزاع بين الأمتين، بأن يلد لهما ملكا يجري في عروقه دم الأسرتين، وأراد أن يزيد هذا الاتحاد بين الشعبين قوة، فارتدي الملابس الشرقية. وفتح أراضي الجزيرة وفارس أمام اليونان، بذلك قلل من حدة حرب الطبقات، وتهيأ للناس الزمن لإعادة التفكر وأصبحت فكرة إيجاد قانون ونظام للعالم فكرة عملية، تستطيع عقول الناس أن تتمثلها، وبذلك يكون «الإسكندر» أول من أوحى للخيال الإنساني بوحدة الشئون البشرية، وتصبح تجربته دلالة قوية على أن الحضارات والثقافات انما تثرى بالتبادل والتعايش بين بيئاتها وأنساقها، والاعتراف بتمايزاتها في إطار تلك البيئات والأنساق.

بوادر العالمية الثقافية:

تمثل غزوات الإسكندر نقطة تحول في التاريخ الحضاري وحدا فاصلا بين عصرين في مجال الصلات العالمية، والاتصال بين الحضارات والثقافات، فقبل الإسكندر[١١] كانت هناك عدة مراكز لكل منها حضارتها الخاصة: في الصين والهند والشرق الأدنى

الآسيوي ومصر وبلاد الإغريق، وكل منها يشكل دائرة حضارية مغلقة لا تكاد تتصل بما حولها، فلما جاء الإسكندر، وقام بحملته التاريخية احتكت من خلالها مراكز الحضارة احتكاكا مباشرا، فتقاربت أجزاء العالم، وظهرت العالمية (أو بوادرها)، ومضت أسس الاتصال العالمي، ففتحت الطرق، ونشط التجار والملاحون وتبادل الناس السلع والأفكار بين مراكز لم يكن يعرف بعضها بعضا، ولعل أهم نتائج ظهور العالمية أن هيئ الفكر الديني في الشرق الأدنى لتلقى رسالته الجديدة، ولم يكن الناس ـ قبل الإسكندر ـ مهيئين لتقبل الأديان التبشيرية، فلما أنزلت المسيحية والإسلام، دينين تبشيريين، دعا كل منهما إلى نوع من الأخوة العالمية، فنقله أنصاره إلى الشرق والغرب على شبكة الطرق التي فتحها الإسكندر.

وبموت الإسكندر في عام ٣٢٣ق. م لم تمت رسالته الحضارية، ونهض خلفاؤه لحملها وتثبيتها، ففي مصر بنى «بطليموس» مدينة الإسكندرية وأنشأ المكتبة وجلب إليها فحول العلم والشعر والفلسفة، وصارت الإسكندرية[١٢] بوتقة تفاعلت فيها الحضارتان المصرية واليونانية، واغتنى الفكر الإغريقي بموروثات الفكر الديني المصري، وتلاقت فيها آراء الشرقيين ـ من يعاقبة واباطرة وملكانيين ـ بآراء الغربيين اليونان، وامتزج روح الإغريق بروح المشارقة فأنتجا نظما وعقائد متأثرة بأهل الشرق وإلهام الغرب.

وفي الجناح الشرقي قام «سلوقس» بتأسيس المدن وزرعها بالمنشآت الدينية والعلمية والاجتماعية، وفيها اختلط دعاة الثقافة الهلنستية بالفرس والساميين وبقايا السلالات البابلية والأشورية والآرامية، وبالرغم[١٣] من أن بيئة العراق كانت أولى البيئات الإغريقية التي تعرضت للانحلال السياسي، بسبب المناوشات الحربية مع جيرانها الشرقيين، فقد ظلت الحضارة الاغريقية ماثلة في عقول وحياة السكان بما يزيد على قرنين. وبقيت أرض الرافدين حتى القرن الأول قبل الميلاد مسرحا للتفاعل بين الثقافات. واستمر التفاعل إلى ما بعد ظهور الإسلام، فلما بزغت الحضارة الإسلامية في

العصر العباسي، وجدت نفسها أمام هذا التراث المتعدد الألوان والمشارب، فلم تصادره أو تحجر عليه، وانما دخلت معه في حوار وجدل، تتأثر به وتؤثر فيه.

منهج الحوار في الدولة الإسلامية:

وكان منهج الحوار - وليس الصدام - مع الحضارات، هو سبيل الدولة الإسلامية في التعامل مع الشعوب المغلوبة، تحت لوائها سار المسلم وغير المسلم، والعربي وغير العربي، الكل يعملون في مناخ يتسم بالحرية والتسامح والسلام والطمأنينة، وامتزجت(١٤) شعوب كثيرة: اختلفت لغاتها وأديانها وعاداتها وتقاليدها، وصارت التعددية سمة المجتمع الإسلامي تعددية في الأديان واللغات والمذاهب، ونتج عن ذلك حضارة خاصة، ليست عربية خالصة، وليست إسلامية خالصة، بل حضارة سداها العروبة، ولحمتها الإسلام، تشوبها تأثيرات فكرية وثقافية، وفنية واجتماعية واقتصادية، وتطورت الثقافة الإسلامية مع الزمن وأصبحت مزجا من ثقافات الأمم القديمة كالفرس واليونان والرومان والهند والسريان، وبذلك أحيت الثقافة الإسلامية بحق ثقافات الشرق الأدنى المندثرة، وخلقت من تمازجها ثقافة جديدة.

لم تقف الفتوح الإسلامية من الشعوب المغلوبة، موقف القهر، أو نفي الثقافة، أو إلغاء الهوية الخصوصية(١٥) لأنها لم تكن غزوا همجيا كما كان المغول، كذلك لم يحاول العرب فرض ثقافتهم بالقوة مثلما فعل الغرب الاستعماري في الشرق، وإنما حمل العرب معهم قوى بناءة من إبداعهم هيأت الساحة للحضارة التي ظهرت بعد، وتمثلت تلك القوى في:

أولا: بناء صرح الامبراطورية ذاتها ومؤسساتها، فلم يكن العرب غزاة لجمع الأسلاب على طريقتهم القديمة.

ثانيا: فسروا فتوحاتهم على أنها في سبيل الله، بما يعني إقامة نظام اجتماعي جديد، وإقامة ملكوت له مقومات الديمومة، لا يسود أقاليم مستذلة تحت القهر.

ثالثا : في إطار الامبراطورية الجديدة تحررت ثقافات العالم القديم ومجتمعاته من سماتها المحلية، وأقبلت على تفاعل غني مثمر لم تعرفه من قبل.

لقد استجاب الفاتحون، بمجرد استقرارهم واستيعابهم للفتح ـ سريعا للحضارات التي هزموها، وجلسوا في احترام التلاميذ طلبا للعلم بين الأقوام التي دانت لهم، و«ما كان أقدرهم من تلاميذ» على حد تعبير فيليب حتى.

كان(١٦) الخليفة الأموي يزيد بن معاوية يتصدر قاعة الحكم ومن حوله العلماء والشعراء والفلاسفة من كل ملة ودين، يتحاورون ويتجادلون في كل قضايا الفكر، وكان يوحنا الدمشقي، أكبر فقهاء المسيحية الشرقية في عصره، يقف في حضرة الخليفة ويدافع عن عقيدته، ويرد على آراء المخالفين مفتتحا خطابه بالقول: إذا قال لك العربي كذا. . فأجبه بكذا. . ويتناول في خطابه آراءه في القضاء والقدر وحرية الإرادة، وأغلب الظن أن كثيرا من آرائه تسرب إلى المسلمين.

وساعد زواج العرب من الشعوب الأخرى على سرعة الاختلاط بين السكان، وامتزاج العادات العربية بالفارسية والرومية، وكذلك القوانين والحكم الفارسية بفلسفة اليونان، وتأثر نمط الحكم العربي بالفارسي والروماني، كما تأثرت مرافق الحياة والنظم الاجتماعية والطباع العقلية بهذا الامتزاج الذي صار لقاحا بين العقل العربي والعقل الأجنبي، وقبل(١٧) أن تدول الدولة الأموية كانت آثار القدماء تترجم إلى العربية، وكان كل قوم يشاطر الأقوام الأخرى ثقافتهم، وأزيلت حواجز الانتقال، واندفعوا يتمازجون ويتزاوجون، وأصبح النظام الإسلامي الجديد أداة مزج بين الثقافات، مستفيدا من خامات التقاليد المتنوعة الخصيبة لخلق حضارة جديدة.

استقلالية الحضارة عن سلطان الدولة:

ولم يمض(١٨) على سقوط دولة الأمويين في الشام ثمانون عاما، إلا وكان بين أيدي العرب مترجمات عن أكثر ما كتب عن أرسطو، ، وتعليقات الذين اشتهروا من زعماء

الأفلاطونية الجديدة، وبعض كتب أفلاطون، والجزء الأكبر من كتب جالينوس وأجزاء أخرى نقلت عن كتب بعض الأطباء، وطائفة غيرها من كتب حكمة اليونان وكتب الهند وفارس. ولما أقام المأمون بيت الحكمة في عام ٢١٧هـ-٨٣٢م جمع بين جدرانها فئة صالحة من المشتغلين بالعلم والفلسفة والترجمة. وكان همهم أن يصيغوا الكتب في قالب يستطيع به طلاب العلم من العرب الوقوف على أسرار الحكمة والعلم.

ولعل كتاب «كليلة ودمنة» أبرز مثل على أهمية نقل الثقافات وتعميمها على الأمم والشعوب، فقد سبق نقل الكتاب عن السنسكريتية، لغة الهند القديمة، إلي الفهلوية، ومنها ترجم ابن المقفع الكتاب إلى العربية، ومنها صارت «كليلة ودمنة» بين أيدي المتحدثين بالعبرية والأسبانية والإنجليزية والفرنسية والألمانية والإيطالية.

إن[١٩] النهضة العلمية التي شهدها العصر العباسي، لم يأت من بعدها مثل لها في التاريخ، اللهم إلا حركة النهضة العلمية في إيطاليا بعد سقوط القسطنطينية في أيدي الترك عام ١٤٥٣م.

وقد تذيل النظم السياسية، وتدول الدول وتضمحل الامبراطوريات ولكن تبقى إشعاعات الحضارة تضيء حياة البشر بنور المعرفة، وبقدر حيوية الحضارة تبقى جذورها، لتستأنف عطاءها، حدث هذا للثقافة الهلنستية التي كتب لها البقاء رغم اندثار قوة اليونان السياسية، وانحلال الدويلات المقدونية والبطلمية والسلوقية، وحدث نفس الشئ للحضارة الإسلامية بعد تفكك الدولة العباسية، وانحلال مركزية الخلافة.

لقد شهد القرن الرابع[٢٠] الهجري ظهور الدويلات: البويهية والسامانية والغزنوية والحمدانية والطولونية والاخشيدية.. الخ ومع ذلك سار حكام هذه الدول مسيرة سادتهم العباسيين من حيث رعاية العلم، واجتذاب العلماء والشعراء والفلاسفة، ليحيطوا عروشهم بهالات الأبهة والمجد، وصارت حلب ودمشق والقاهرة وقرطبة

وأصفهان وشيراز وسمرقند وهمذان ونيسابور تتنافس على احتضان أساطين العلم والأدب، وحسب القرن الرابع أن يتألق في سمائه عشرات من كبار الفلاسفة والعلماء والشعراء.

وكسبت الحضارة مراكز جديدة، وهذا يدل على إنَّ ازدهار الحضارة، أو ذبولها، لا يتوقف على قوة الدولة أو ضعفها، وإنما على مدى ثبات الجذور الحضارية في المجتمع، وما تملك الحضارة من قدرة على الحوار والتعايش مع الحضارات المعاصرة لها. والإسهام في البناء الحضاري العام.

الحروب الصليبية أداة لنقل الحضارة:

وكما كانت الحروب الصليبية ساحة للصدام المسلح بين الشرق الإسلامي، والغرب اللاتيني، فانها شهدت أروع صفحات التفاعل الحضاري بين الجانبين خلال العصور الوسطى، ومن المؤرخين من يعزو إلى تلك الحروب تطورات ذلك العصر في شتى النواحي الدينية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، ومن هؤلاء «هانز بروتس» في كتاب صدر له عام ١٨٨٣ وفيه يجاهر بأن هذه الحروب هي العامل «الوحيد» في تقدم أوروبا خلال القرنين الميلاديين الحادي عشر والثاني عشر، وإن كان بين الباحثين[(٢١)] من يقلل من أهمية الأثر الثقافي، وحجته في ذلك أن المحاربين ا لأوروبيين لم يكونوا في وضع يساعدهم على الدرس والتحصيل، ويختزل الأثر الثقافي في نقل الصناعات والفنون الإسلامية إلى أوروبا، ومن ذلك أن البنادقة سكوا نقودا ذهبية للتعامل مع المسلمين، وكانت عليها كتابات عربية وآيات قرآنية.

ويعترف الدكتور سعيد عبدالفتاح عاشور[(٢٢)] بميل بعض الكتاب إلى المبالغة في تقدير النتائج الثقافية التي نجمت عن الحروب الصليبية أو أنها ساعدت أوروبا على معرفة الكثير من علوم العرب، فضلا عن معارف اليونان التي ترجمها العرب إلى لغتهم «على

أننا مع اعترافنا بأهمية هذه الحروب في ميدان التبادل الفكري، إلا أنه ينبغي أن نذكر دائما أن الصليبيين قدموا إلى الأراضي المقدسة محاربين، لا طلاب علم، وأن ظروف إقامتهم فيها تطلبت اليقظة والحذر، مما يستبعد معه تمتعهم بحياة هادئة مستقرة لابد منها لمباشرة النشاط العلمي، ومن الأرجح أن أوروبا أخذت علوم العرب من أسبانيا وصقلية، أما الحروب فأنها أتاحت للغربيين فرصة الوقوف على فن بناء الحصون، وبعض أساليب الحياة العلمية عند المسلمين.

وخارج نطاق الأثر الثقافي، يعترف الدكتور عاشور بالنتائج الاقتصادية للحروب الصليبية، فقد أدت إلى تشجيع النشاط التجاري بين الشرق والغرب. إذ استغلت المدن الايطالية هذه الحروب في احتكار أحياء تجارية بأكملها في موانئ الشام ومدنها، واتخذت منها قواعد لمباشرة نشاطها التجاري، ولم يقتصر النشاط على المدن الايطالية، بل أسهمت فيه كثير من مدن غرب أوروبا مثل مرسيليا وبرشلونة وبعض مدن الشمال، ولا شك أن هذه الثروة التي تدفقت على المدن الأوروبية ساعدت على تقدم أساليب التجارة، والمحاسبة ومسك الدفاتر والأعمال المصرفية.

اما عن النتائج الاجتماعية: فقد ساعدت الحروب الصليبية على ظهور طبقات جديدة في المجتمع الأوروبي نتيجة لتناقص الأقنان، وازدياد نفوذ البورجوازية وظهور نفوذ المدن، هذا إلى أن الثروة التي تدفقت على غرب أوروبا كان لها أثرها في زيادة السكان وتطور الحياة، ولاسيما في المدن حيث ظهر الاتجاه نحو الترف والتنعم، فأخذ الأوروبيون يحاكون الشرقيين في شغفهم بالاستحمام وعنايتهم بالحمامات، كذلك يرجح أن أوروبا عرفت عن طريق الحروب الصليبية حاصلات جديدة شرقية لم تسبق معرفتها[٢٣].

وأيا كان الخلاف حول النتائج الثقافية للحروب الصليبية، فان ما خلفته من آثار اقتصادية واجتماعية يشكل في مجموعه حزمة حضارية تولدت عن هذه الحروب، ويتأكد

هذا الأثر إذا أخذنا بالمفهوم العام للثقافة، والذي لا ينحصر في إبداعات الفكر، وإنما يشمل أيضا تقدم الانسان في المجال الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، وارتقاء السلوكيات، فكل ذلك ثقافة.

الأثر السلمي للحروب الصليبية :

إلا أن أكبر إنجازات الحروب الصليبية هو : ما تم عن طريق الحوار والعلاقات السلمية بين ملوك الطرفين، مسلمين ولاتين، وكان من الطبيعي أن يحدث ذلك في المراحل المتأخرة من هذه الحروب، بعد مرحلة الصدامات الثقيلة، والمعارك الطاحنة التي شهدها عصر «صلاح الدين» و«قلب الأسد» وزمرته، لقد اعترف مؤرخو الغرب بالنزعة الانسانية التي بدت في سلوك صلاح الدين مع قلب الأسد، وإيثاره حقن الدماء والجنوح إلى السلم، ولكن هذه الرغبة السلمية لم تقابل بمثلها، ولم تتطور إلى تفاهم حضاري يوقف سيل الدماء، ويحفظ لكل طرف ماء الوجه، وهو ما تحقق في عهد ابن أخيه الملك «الكامل محمد»، الذي صادف عهده جلوس ملك صليبي مثقف على عرش الامبراطورية الرومانية المقدسة.

كان فريدريك الثاني قد قضى صدر شبابه في صقلية، فنهل من منابع الثقافة الإسلامية، وأتقن اللغة العربية وآدابها، وأعجب بشعر المتنبي حتى حاكاه في قرض الشعر، وأحاط نفسه بكوكبة من العلماء المسلمين أطلعوه على دقائق الثقافة العربية فشغف بها، ويقول المستشرق الايطالي فرانشيسكو جابريلي : لم يكن فريدريك يقتصر على الاتصال بالمسلمين في حاشيته، بل كان يراسل العلماء الشرقيين ويطلب منهم حل المسائل العلمية والرياضية والطبيعية والفلسفية، ومن هؤلاء «علم الدين الحنفي» أستاذ الرياضة المصري في حاشية الملك الكامل الذي كلفه بالرد على المعضلات التي تحداهم بها فريدريك[٢٤].

وكان «الكامل» على نفس الشاكلة حيث الشغف بالعلوم، وحب الجدل في مسائل الفلسفة والتشريع وقواعد اللغة، وكان يعيش معه في قلعة الجبل خمسون عالما ينامون في ديوانه ليكونوا على استعداد للإجابة على تساؤلاته العلمية، وكان ينفق الأموال في بناء المدارس(٢٥).

وكانت السفارات والرسائل والهدايا تتواصل بين هذين العاهلين المثقفين العاشقين للحوار والجدل، ولم يكن من المقدر لهما أن يلتقيا في ساحة القتال، لولا الأمر الذي أصدره البابا «إنوسنت الرابع» إلى الامبراطور ليتولى قيادة الحملة الصليبية السادسة.

وتحرج مركز الامبراطور الذي كان يود أن يكون لقاؤه مع «الكامل» فرصة لتبادل الثقافة، وليس من أجل الحرب وسفك الدماء، وتقاعس «فريدريك» عن تنفيذ الأمر بحجة المرض، وعندئذ أصدر البابا قرارا بحرمانه، وقال ان احتجاجه بالمرض لم يكن إلا بتأثير من طبيبه المسلم، وعندئذ أشفق «الكامل» على تحرج مركز صديقه، فبعث إليه يستقدمه إلى الشرق، عسى أن يتحقق في لقائهما ما يجنب الامبراطور خطر العزل، ويضمن للطرفين إنهاء الصراع الدموي، وتحقيق ما يصبو اليه كل منهما عند طريق الحوار والتفاوض.

استجاب فريدريك لدعوة الكامل(٢٦) فوصل إلى عكا في السابع من سبتمبر (أيلول) ١٢٢٨م دون أن تصاحبه جيوش أو قوات، وانما ضمت حاشيته نخبة من العلماء المسلمين، وما أن استقر به المقام في عكا حتى توافدت عليه رسل «الكامل» محملة بالهدايا. وعلى رأسهم الأمير «فخر الدين يوسف بن حمويه» ودارت بينهم الأحاديث عن ثقافة العرب، والمتنبي، وقضايا الجنة والنار والروح و«عين الحسود» ذات اللون الأزرق، واعترف الامبراطور انه لم يأت إلى الشرق محاربا، وانما لكسب ود المسلمين والاستزادة من علومهم، وما كان يجب عليه أن يبحث عن كسب سياسي «لو لم أكن خائفا من فقد نفوذي بين الفرنجة» وإذا كان هناك من كسب فليكن بالسلم والود والإقناع».

بهذا الأسلوب الدبلوماسي استطاع الامبراطور أن يتوصل مع السلطان إلى عقد اتفاقية يافا «٦٢٦هـ-١٢٢٩م» وبمقتضاها عادت القدس، منذ حررها صلاح الدين إلى الصليبيين بعد ان تعهد الامبراطور بعدم تحصينها او اعادة بناء أسوارها التي دكها «الكامل» قبل عامين، في مقابل احتفاظ المسلمين بجميع القرى المطلة على بيت المقدس، فضلا عن حرية العبادة والإقامة والاستقرار في المدينة[٢٧].

لم تكن صراعات القوى-فحسب-هي التي دفعت الكامل وفريدريك لأن يلتقيا، ولكن ما حدث من تقارب فكري وثقافي كان له أثره في تقارب وجهات النظر، حتى توصل كل منهما إلى غرضه دون إراقة دماء، وبهذا النهج السلمي، تحول العداء إلى صداقة دائمة، وصار الامبراطور عونا للدولة الإسلامية في صراعها مع البابوية، بل صار عينا على التحركات الصليبية التي كانت تجري في أوروبا لاستئناف الحرب، وهو الذي أبلغ الملك الصالح «نجم الدين أيوب»-ابن الكامل-عن تحركات الحملة الصليبية قبل إبحارها من فرنسا بقيادة لويس التاسع، تجاه مصر، وكان يوافيه بكل محتوياتها من عتاد وجنود، وخط سيرها في البحر، ، حتى انتهت بالفشل[٢٨].

التجارة والهجرة في خدمة الحضارة:

و كما كانت الحرب أداة لانتقال المعرفة وغيرها من مكونات الحضارة، كذلك لعبت التجارة نفس الدور، وكانت القوافل البرية والسفن البحرية تمثل شرايين التواصل بين الشعوب، وحققت رحلتا الشتاء والصيف، وقد ورد ذكرهما في القرآن الكريم، قدرا من التواصل الحضاري بين عرب الحجاز، وعرب اليمن في الجنوب، والأقوام التي كانت تعيش شمالا في الشام من عرب وروم وسريان وأغارقة، وكانت الشام نفسها ملتقى لطرق التجارة الممتدة إلى جوف آسيا، مثلما كان اليمن محطة للتواصل مع مصر وافريقيا والهند. وبذلك تلاشت عزلة الحجاز، وتمكن أهله من الاطلاع على حضارات الأمم الأخرى.

وعلى الرغم[٢٩] من استيلاء المسلمين على أرجاء كبيرة من أملاك بيزنطة لم تنقطع نهائيا خطوط الاتصال التجاري بين مصر والشام والقسطنطينية، وظلت السفن البيزنطية تتردد على مواني الاسكندرية والساحل الشامي أثناء انعقاد الصلح بين الدولتين الإسلامية والبيزنطية، وظلت المنتجات المصرية ـ وأهمها ورق البردي ـ والسورية تصدر بانتظام إلى القسطنطينية، وصار بأيدي المسلمين منتجات الشرق الأقصى التي كان الفرس يحتكرون نقلها، وبذلك توسعت شبكة الاتصالات بين الحضارة الإسلامية وحضارة الشرق الاقصى عبر التركستان، بل توغلت تجارة العالم الإسلامي في جوف روسيا الاوروبية، وكل القارة الاوروبية حتى اسكندناوة عبر بحر البلطيق إلى خليج فنلندا، وبهذا الصورة اتصلت بلاد اسكندناوة بالحضارتين الإسلامية والبيزنطية، وتم العثور على نقود فضية إسلامية على امتداد هذا الطريق، واكتشفت كميات كبيرة منها في اسكندناوة.

لقد شجعت تحركات التجار والرحالة، الشعوب على الترحال والانتقال إلى مواطن جديدة حاملين معهم خبرتهم، متطلعين إلى اقتباس خبرات الآخرين، وبذلك تتم عملية تبادل المنجزات الحضارية، واليها يعزو المؤرخ بارتولد توالد الحضارات فيقول:

من الحقائق الثابتة اليوم ان العلاقات المتبادلة بين الأقوام من أكبر عوامل الرقي، ولا يمكن إيضاح تقدم الشعوب أو تأخرها بما لها من ميزات جنسية، او معتقدات دينية، أو بيئة طبيعية متميزة، بل بقدرتها على إقامة علاقات مع شعوب متباينة في مختلف عصورها، ويضرب مثلا بالحضارة التي أنجزتها الشعوب الهندواوروبية، ليس لأنها متفوقة عرقيا، او لأنها ذات مواصفات جنسية خارقة، بل لأنها خرجت من عزلتها الموحشة في الهضبة الهندية، وقامت بهجرتها التاريخية عبر شعوب وأجناس أخرى، أما لو أنها ظلت في عزلتها كحالة اللتوانيين إلى القرن الثالث عشر، أو في صورة معيشة قبائل الـ«كافر» على جبال هندكوش، لظلت متوحشة حتى اليوم، ثم يقول: مهما كانت مزايا النصرانية بالقياس إلى الإسلام، فان حضارة العالم الإسلامي ما فتئت متفوقة على

الحضارة المسيحية حينما كانت تجارة العالم بأيدي المسلمين . ومهما بلغت مزايا أوروبا في اقليمها وطبيعتها وموقعها الجغرافي بالقياس الي القارات الأخرى : فان هذه المزايا ما ظهرت الا بعد أن شغلت أوروبا مركز الصدارة في العلاقات المدنية ، وكذلك الحضارة الإسلامية فإن تقدمها أو تأخرها يثبت بالعوامل التي ذكرت آنفا ، أكثر مما يثبت بتعاليم الدين ، أو بالخواص الجنسية للأمم الإسلامية(٣٠) .

تصدير الحضارة إلى العالم الجديد:

و تمثل الكشوف الجغرافية التي نهض بها الأسبان والبرتغال في نهايات القرن الخامس عشر : أضخم عملية انتقال حضاري ، بفضل جرأة بعض الملاحين في اقتحام «بحر الظلمات» . وكأثر مباشر لروح عصر النهضة الأوروبية ، فاكتسبت الحضارة الغربية أرضا بكرا أضيفت إلى صرحها ، وصار المحيط الأطلنطي بحيرة غربية بعد أن ضاق البحر الأبيض المتوسط عن طموحات الأوروبيين ، وتطلعاتهم إلى أرض جديدة تلبي نزعتهم الاستعمارية .

كانت سواحل أمريكا «اللاتينية» هي أول اليابسة التي حطت عليها سفن الملاحين المغامرين في عام ١٤٩٢م ، وبعدها انفتحت شهية الأوروبيين للاستعمار ، وتتابعت موجات المهاجرين من شبه جزيرة «أيبيريا» حاملين معهم نصيبهم من ميراث الحضارة الغربية بحسناته وسيئاته ، ومن المفارقات التاريخية أن وقعت مهمة تحضير الأرض الجديدة على عاتق الأسبان والبرتغال الذين كانوا في مؤخرة الشعوب الأوروبية التي وصلتها إشعاعات عصر النهضة ، ومع ذلك فقد حازوا شرف المبادرة ، وإليهم يرجع الفضل في ربط أمريكا بعجلة الحضارة الغربية ، ونقل إبداعات الفكر والثقافة والشخصية الغربية إلى هذا الجانب من المحيط ، وما أن أطل القرن الثامن عشر حتى كانت البذرة التي زرعوها قد أينعت وصارت شجرة وافرة الظلال ، وتشابكت أغصانها مع فروع الثقافات الهندية القديمة .

لقد جلب [٣١] الأيبيريون معهم، إلى جانب الدراجة والحديد، حيوانات جديدة وخاصة الحصان، الذي بدونه لم يكن يتم الغزو والتوغل في داخل القارة، وأحضروا معهم أبقارا وخرافا وخنازيرا، بالإضافة إلى الكلاب والحيوانات الأليفة، وأثروا الزراعة بنباتات جديدة: القمح والعنب وقصب السكر والتوت والليمون والتين، مما غير في البنية الاقتصادية وطور النظام الغذائي في أمريكا، كما أدخلوا الاختراعات الحديثة: المطبعة والورق والبوصلة والحرير والبارود، مما أدى إلى توسيع أفق الحضارة في العلم الجديد.

وتمثلت الإسهامات الثقافية في تصدير اللغات الأسبانية والبرتغالية والكتابة بالحروف، والمذهب الكاثوليكي، والفلسفات الجديدة تجاه الحياة والموت، والمفاهيم الجمالية الجديدة في الفنون التشكيلية والمرئية، ونقلوا نظرتهم الخاصة لمذهب الإنسانية والمادية والتربية الأرستقراطية والتأملية، بدلا من الرؤية الديمقراطية والتجريبية. وكل هذه الاسهامات أدخلت العالم الجديد إلى الحضارة الدولية وحياة العالم.

وبالرغم من قيام الأوروبيين الوافدين بتنظيم أو تدمير بعض عناصر المجتمعات الأصلية التي كانت موجودة قبل الكشف، فقد بقي على قيد الحياة الشعوب الجديدة من الهنود الأمريكان، كقاعدة حضارية أساسية، ذلك لأن جميع الحضارات تخلف مظاهر حضارية تتأصل في الأشخاص المنتمين إليها، وتنعكس هذه المظاهر على طريقة التفكير وأسلوب العمل، ولايزال ملايين المتحدرين من الأصول القديمة يتعايشون مع إخوانهم، سواء الملونين، أو من الأجناس الأخرى، ويتقاسمون الأرض التي حكمها أسلافهم، ولايزال الميراث موجودا أينما يوجد الهنود، والمستمع إلى الموسيقى الهندية - بالرغم من استعانتها بالتقنيات والمعدات الأوروبية - لاتزال تستخدم إلى اليوم كذكرى مهمة لدرجة الحضارة التي بلغها القدماء في هذا الجانب من المحيط الاطلنطي.

لقد تعرض مواطنو أمريكا اللاتينية ـ مثلما حدث لشعوب أخرى ـ للتجارب التاريخية الفريدة التي أثّرت على ملامحهم الثقافية، ولكنها واجهت التحديات بأن أبدعت ثقافة ليست غربية ولا هندية أفريقية، وإنما ثقافة هي مزيج أصيل من كل هذه الثقافات بحالات مختلفة من الوفاق طبقا لحالة الأقاليم، وطبقا لحالات التطور. ولقد أصاب «بوليفار» حينما أكد بأن مواطني أمريكا اللاتينية جنس جديد مؤلف من البيض والمهجنين والهنود، وأنهم يختلفون عن أسلافهم الأقدمين، بل هم رجال ونساء جدد، لهم هويتهم الخاصة ولهم أيديولوجيتهم، وإحساسهم ورد فعلهم الخاص بهم أيضا.

إن الأغلبية الساحقة من شعوب أمريكا اللاتينية، جعلوا ثقافة أمريكا اللاتينية هي ثقافتهم التي يشعرون بها، ويدافعون عن أشكالها بغض النظر عن الاختلافات العرقية، وساعد على ذلك: أن النزعة الغربية السائدة، حين قامت بتدمير الهيكل الاجتماعي والسياسي للسكان الأقدمين، لم تهدم ولم تفكك الثقافات الهندوأمريكية تماما، ونتيجة لهذه التحديات الثقافية، ظلت المراكز المدنية متحدة، وتأصلت النزعة القومية وسياسة الوفاق الثقافي، وإضفاء الحيوية على الثقافة الذاتية، وظلت الروابط التاريخية التي تربط شعوب أمريكا اللاتينية، كالحبل السري الذي يربط بين العشرين دولة التي تشكل هذه القارة، وعندما نمعن النظر في المنظار المنشوري لأمريكا اللاتينية، فسنرى ألوانه الأساسية تتحلل وتختلط مع الحزم الضوئية للحضارة الأصلية، لكي تعطي طيفا ثقافيا جديدا، يتحول بمرور الوقت من هندي أو أيبيري أو غربي، إلى طيف هندي أمريكي.

التفاهم كإنجاز حضاري:

نستخلص من درس أمريكا اللاتينية: أن الحضارة الغربية انتقلت إلى العالم الجديد في أعطاف الملاحين والمغامرين وموجات المهاجرين، ولم تنتقل على أسنة الرماح أو فوهات البنادق، ولم يكتب لها البقاء والنمو إلا بعد احترامها لخصوصية الثقافات

القديمة، والتفاعل معها والامتزاج بها، فلم يكن لهذا الإنجاز الحضاري أن يتحقق إلا بالتفاهم والتعايش مع الحضارات الأصلية، وليس باقتلاعها ومصادرتها وتغيير هويتها مثلما فعلت الهجمة الاستعمارية الأوروبية في الشرق العربي، وكان أبشعها ما فعلته فرنسا في الجزائر عندما عملت على اجتثاث جذور الهوية العربية الإسلامية. وإحلال ثقافة أجنبية محل ثقافة أصيلة فكان مآلها إلى الفشل والاندحار.

الأثر الحضاري للحملة الفرنسية على مصر:

تمثل حملة بونابرت على مصر عام ١٧٩٨م نقطة الوسط بين العنف والسلم في نقل أدوات الحضارة الغربية إلى الشرق المسلم، وهو يشبه الإسكندر من حيث الاهتمامات الثقافية، والإحساس بمسئولية معينة لنشر الحضارة وترقية الشعوب، وإذا كان الفاتح المقدوني قد جند نفسه لترويج الفكر الهلليني، فإن الفاتح الكورسيكي - سليل الثورة الفرنسية الكبرى - اعتبر حملته طليعة الثورة وممثلة لمبادئها، والمسئولة عن تمدين الشرق وفقا لتعاليم الحضارة الغربية. وإن لم تكن الثقافة هدفا رئيسا للغزو، كما كان الإسكندر، إلا أنها كانت تحتل جزءا ضئيلا بالقياس إلى الأهداف العسكرية الخالصة، وفي طليعتها تحدي إنجلترا، وتدمير خطوط مواصلاتها إلى الهند بعد أن شق على فرنسا مهاجمتها في عقر دارها.

لقد خرج كل من الإسكندر وبونابرت على رأس حملة عسكرية مع تفاوت بينهما في توظيف السلاح، فلم يكن الجيش عند الإسكندر سوى مظهر للتفوق، أما بونابرت فقد دخل في صدام مسلح مع جيش المماليك عند إمبابة، وعاشت الحملة سنواتها الثلاث مضافا اليها ثلاثة شهور، في صراع دائم سواء مع فلول المماليك، أو مع عامة المصريين الذين شعروا بانتهاك مشاعرهم الدينية والأخلاقية والوطنية من جانب غزاة أجانب مسيحيين.

ولكن الحس الحضاري لدى بونابرت لم يخمد نهائيا تحت وطأة هذه المواجهات المسلحة، فكانت إحدى عينيه مفتوحة على الهبات الشعبية وإخمادها، بينما كانت الأخرى - الثقافية - مفتوحة على رسالته الحضارية وضرورة المضي في تنفيذ مشروعه لترقية أهل البلاد على قواعد النظم والمبادئ الغربية .

بعد أربع وعشرين ساعة فقط من انتصاره على المماليك، في إمبابة، حرص على أن يكون دخوله العاصمة - على ضفة النيل الأخرى - سلميا، وأن يمضي على الفور للقاء العلماء - ممثلي الشعب - ويفتح معهم ملف تحديث النظام السياسي، ويطلب منهم تشكيل (الديوان) ليكون بديلا عن نظام الحكم المملوكي الذي عفا عليه الزمن .

كان «الديوان» أول مظهر للحكم الحديث في مصر، فقد أسندت إليه السلطة المدنية للحكومة، وروعي في اختيار أعضائه أن يكونوا من المصريين، بعد أن تم إقصاء الأمراء المماليك عن السلطة ووضع المصريين في موقع المسئولية وهي تجربة ليس لها سابقة في تاريخ مصر منذ قرون عديدة، وتم اختيار الأعضاء بالانتخاب السري على درجتين، وكان الغرض - كما أفصح بونابرت - تعويد الأعيان المصريين على نظم الحكم الشورية - ومع أن الديوان كان محروما من إصدار قرارات قطعية، فان المهام التي أسندت إليه كانت تمثل خطوة تقدمية، فقد امتد نشاطه إلى الإشراف على النظام القضائي والتشريع، وتنظيم سجلات الملكية العقارية والضرائب، والإشراف على نظافة الشوارع وإنارتها، وإخلائها من المقابر والنفايات المتراكمة[٣٢] .

لم تكن مهمة نابليون في مصر حربية فحسب، كما يقول الرافعي، بل كان مفروضا عليه أن يواجه أمة شرقية ذات حضارة قديمة تختلف اختلافا كبيرا عن الشعوب الأوروبية التي عرفها وخالطها ودرس عاداتها وطبائعها وأخلاقها، وكانت خطته إنشاء دولة عربية في مصر تساعد على تحقيق آماله وأطماعه في الشرق والغرب .

وتوخى بونابرت أن يقدم مشروع التحديث على أساس المعلومات الدقيقة عن أحوال مصر، ولتحقيق هذا الغرض صحب معه كوكبة من العلماء والخبراء والفنانين، وقد ضمهم «المجمع العلمي» المزود بالكتب والمختبرات وأدوات الرسم والتصوير والفلك، وكان[٣٣] أروع ثمرات هذا المجمع الكتاب الخالد «وصف مصر» الذي يراه الرافعي أعظم كتاب ظهر في العصر الحديث عن تخطيط مصر، أو هو دائرة مارف لمصر القديمة و الحديثة.

وتجسد الأثر الثقافي الثاني للحملة الفرنسية في اكتشافهم «حجر رشيد» الذي اتخذ العالم «شامبليون» أساسا لفك رموز اللغة الهيروغليفية مما أتاح للعلماء من بعده معرفة تاريخ مصر القديم.

من الباحثين في تاريخ الحملة من يبالغ في تصوير أثرها الثقافي إلى حد القول أن مكتبة المجمع العلمي الفرنسي، بما احتوته من مراجع وكتب فرنسية وغربية في مختلف العلوم والفنون، كان يمكن لها، في حالة استقرار الحملة: أن تصبح نواة لجامعة علمية حديثة على النسق الأوروبي، وكان النبهاء من المصريين سينهلون من معارفها، ويشاركون الفرنسيون في كشف أسرار العلم، كذلك المطبعة التي جاءت مع الحملة. فقد عرفت مصر المجال الصحفي والطباعة لأول مرة، وكانت هناك خطط لإصدار صحيفة عربية شرع فيها الجنرال «مينو» سنة ١٨٠٠م لنشر المعارف على المصريين، وأسندت رئاستها إلى الشيخ إسماعيل الخشاب واسمها (التنبيه)[٣٤].

ولما كانت المطبعة قد عادت مع الحملة عند رحيلها، فلا محل للحديث عن أثرها الثقافي، خاصة انها كانت مخصصة لإصدار مطبوعات فرنسية خاصة بالجيش.

لقد أحدثت الحملة الفرنسية أول صدام مسلح بين الحضارة الغربية والعالم العربي، وكانت طليعة الغزو الاستعماري في القرن التاسع عشر، وأيا كانت حدة الجدل بين

المشايعين والرافضين لمنجزات الحملة، فإن الفترة التي قضتها في مصر، كانت بمثابة «نوبة يقظان» من حالة الركود التي سادت الشرق العربي، ودفعت به إلى كهف العزلة التي فرضها النظام العثماني على امتداد ثلاثة قرون. هي نفس الفترة التي شهدت فيها أوروبا الغربية انقلابات جذرية طالت شئون السياسة والفكر والاجتماع والاقتصاد، فانتهى عصر الإقطاع، وظهرت الدول القومية، وتطورت أساليب الصناعة والزراعة، وانفتح الأوروبيون على العالم بعد الكشوف الجغرافية، ولعبت الأفكار الجديدة لآباء الليبرالية دورا فعالا في تغيير المفاهيم السياسية والأدبية.

لم تنجح الحملة الفرنسية، طليعة الحضارة الأوروبية الحديثة، في ربط الشرق بالغرب، لا سياسيا ولا ثقافيا، ولم تحقق التواصل الحضاري بين عالمين مختلفين في الدين واللغة والقيم الاجتماعية، لأن صبغتها العسكرية والاستعمارية تغلبت على نزعتها الحضارية، ولم ينهض التواصل والتعايش بين الشرق والغرب الا في عصر محمد علي، الذي استقدم ـ بمحض إرادته ـ العلماء والخبراء كي يساعدوه في بناء مشروعه الحضاري، وأوفد البعوث إلى مراكز الحضارة الأوروبية فاستوعبوها بالرضا والقبول، وعادوا إلى ديارهم، وقد حملت عقولهم جرثومات التحديث، ولسوف يتضاعف هذا الاتصال في عصر إسماعيل، حتى شاعت مقولة «أن مصر أصبحت جزءا من أوروبا»، وكان من الممكن أن يقوي هذا الجسر الحضاري بين الشرق والغرب، لولا الهجمة الاستعمارية الشرسة التي شنتها الدول الأوروبية على العالم العربي، ولم ينصرم القرن التاسع عشر إلا وقد سقطت أكثر الدول العربية تحت سنابك الجيوش الاستعمارية، ولم تكن تحمل في جعبتها رصيدا حضاريا، أو رغبة في التعايش الثقافي مع أهل البلاد المغلوبة.

وبذلك [٣٥] دخلت صلات المسلمين بالحضارة الغربية في طور جديد فقد فرضت الدول الغربية لغاتها وثقافتها بالقوة، بهدف محو الطابع الذاتي للشعوب الإسلامية، وحملت الجاليات الأجنبية أنماطا فكرية واجتماعية مناقضة للموروث المحلي،

وخضعت البعثات التعليمية إلى الدول الاستعمارية لتوجيهات أدبية وفلسفية ودينية أذكى نارها جماعات المستشرقين، صحيحهم وسقيمهم، وتغيرت مناهج التعليم لتخدم أغراض الاستعمار، ولم يكن هدف المستعمرين التمدين، وإنما محو الشخصية الذاتية، وإضعاف اللغات القومية وتحقير العادات والتقاليد المحلية، مما أدى إلى شعور العرب بالنفور من كل ما تحمله رياح الغرب، وشعور الأجانب بالغربة في المستعمرات، وتحولت العلاقة بين الطرفين إلى عداء دائم، وصراع مستمر من أجل الاستقلال والحفاظ على الهوية الذاتية.

ومما ضاعف من حدة التناقض والصراع بين الحضارة الغربية، والعالم العربي والإسلامي، تلك النظرة العدائية إلى الإسلام، واعتباره دينا يحض على العنف ولا يحترم الحريات الإنسانية، ولا يعترف بالتعددية الحضارية، ومن ثم اندلعت الدعوة إلى الصدام الحتمي بين الغرب والإسلام فيما يسمى «صدام الحضارات».

صدام الحضارات:

إن الذين يريدون إذكاء الفتنة بين الحضارات، إنما يكشفون عن إفلاسهم الفكري، فعندما يخبو الفكر تتحدث العضلات، وهم يعبرون عن عجزهم عن تطوير حضارتهم لتستوعب المفاهيم الإنسانية القائمة على العدل والتسامح والمساواة والحوار مع الآخرين، وعندما نبحث عن جذور هذه العدوانية فاننا نلمسها في النظرة الأحادية للحضارة الغربية، وإحساسها بالتفوق والفردية ونفي ما عداها من حضارات. وقد وقع الفكر الغربي في هذا المأزق منذ عهود غابرة.

ذلك أن [٣٦] المفكرين والمؤرخين الغربيين، حين يتبصرون بتاريخ العالم، فإنهم ينظرون إليه من وجهة التاريخ الأوروبي والتجارب الثقافية وحدها، أما المدنيات الأخرى فلا يعرضون لها إلا من كونها توابع للثقافة الغربية، ولا يعدو تاريخ العالم وثقافاته

العديدة أن يكون تاريخا موسعا للغرب، ومن الطبيعي أن النظر من هذه الزاوية الضيقة لابد ان يوقع العين على مشهد مشوه غير سليم.

إن الأوروبي أو الأمريكي العادي، بما اعتاد أن يطالع من الكتب التي تعالج أو تبحث مسائل مدنيته الخاصة، بما يضفي عليها ألوانا حية، دون أن تلقي على سائر أجزاء العالم سوء نظرات عابرة: ليستسلم ويرضخ بسهولة ويسر إلى الوهم الخادع، الذي يصور له أن الخبرات الثقافية الغربية، ليست فحسب أسمى من سائر الخبرات الثقافية في العالم كله، بل لا تتناسب معها إطلاقا، وبالتالي فان الحياة الغربية هي النموذج الصحيح الوحيد الذي يجب ان يتخذ مقياسا على سائر طرائق الحياة، وأن كل مفهوم ثقافي، أو مؤسسة اجتماعية، أو تقويم أدبي، يتعارض مع النموذج الغربي، إنما ينتمي - حتما - إلى درجة من الوجود أدنى وأحط، ومن هنا، يعتقد الغربي أن جميع المدنيات الأخرى، ليست - أو لم تكن - إلا تجارب متعثرة في طريق الرقي، الذي يتصور الغربي أنه كامل السداد، والعصمة من الخطأ، أو أنها ليست أكثر من فصول متتابعة في كتاب وحيد فريد اسمه: المدنية الغربية.

حوار وتعايش:

إن دعاة صدام الحضارات إنما يعبرون عن مصالح عدوانية لإشعال الحروب بحسبانها وسيلة مشروعة للاستفراد بالعالم، وتحويل الشعوب الصغيرة إلى عبيد وأتباع، ولا خلاص من هذه الدعوة المدمرة سوى حشد ثقافي وفكري لإحباط هذه المؤامرة الخبيثة، والالتزام بمنهج الحوار والتفاهم والتعايش بين الحضارات حتى يتحقق للجنس البشري ما يصبو إليه من عدل وحرية.

الهوامش

(١) قدري حافظ طوقان ـ العلوم عند العرب ـ ص (٤) سلسلة الألف كتاب .
(٢) ول ديورانت ـ قصة الحضارة جزء (١) ص (٨) .
(٣) أرنولد توينبي ـ مختصر دراسة التاريخ ـ جزء (٣) فصل (٢٣) .
(٤) د. أحمد قدري ـ المؤسسة العسكرية المصرية ـ ص (ح) .
(٥) محمد خليفة حسن ـ مقدمة كتاب (الإسلام والغرب وإمكانية الحوار) تحرير وتقديم كاي حافظ ـ ترجمة صلاح محجوب ـ المجلس الأعلى للثقافة ـ مصر .
(٦) د. توفيق الطويل ـ الحضارة الإسلامية والحضارة الأوروبية ـ ص (٧٠) .
(٧) دكتور محمود حمدي زقزوق ـ الإسلام والحضارة ص (٨٣) سلسلة اقرأ .
(٨) دكتور محمد حسين هيكل ـ حياة محمد ـ ص (٢٢٦)
(٩) أرنولد توينبي ـ الفكر التاريخي عند الإغريق ـ ص (٢١٠) سلسلة الألف كتاب .
(١٠) شيرين الديداموي ـ مقال بجريدة الأهرام بتاريخ ٣ أكتوبر ٢٠٠١ ص (١٢) .
(١١) دكتور سليمان حزين ـ حضارة مصر ـ ص (٨٦) .
(١٢) دكتور إسماعيل صبري عبدالله ـ المواطنة ـ ص (١٣) .
(١٣) دكتور حسن عون ـ العراق وما توالى عليه من حضارات٥٢٥ ص (١٦١) .
(١٤) أنور الرفاعي ـ الإسلام في نظمه وحضارته ص (٤) .
(١٥) جون بادو (سفير بريطاني سابق) فصل في كتاب عبقرية الحضار العربية ص (٤٢) .
(١٦) الدكتور أحمد الحوفي ـ أدب السياسة في العصر الأموي ـ ص (١٣٣) .
(١٧) جون بادو ـ مصدر سابق ص (٢٠) .
(١٨) إسماعيل مظهر ـ تاريخ الفكر العربي ـ ص (٣٩) .
(١٩) إسماعيل مظهر ـ مصدر سابق ص (٣٩) .
(٢٠) الدكتور أحمد الحوفي ـ أبو حيان التوحيدي ص (١٦) .

(٢١) الدكتور توفيق الطويل ـ مرجع سابق .

(٢٢) الدكتور سعيد عبدالفتاح عاشور ـ أوروبا العصور الوسطى ص (٤٤٩) .

(٢٣) دكتور سعيد عبدالفتاح عاشور ـ نفس المصدر ص (٤٥١) .

(٢٤) نقلا عن كتاب «صقلية» لعبدالشافي غنيم .

(٢٥) دكتور عادل عبدالحافظ عثمان ـ العلاقات السياسية بين الامبراطورية الرومانية المقدسة والشرق الإسلامي .

(٢٦) المرجع السابق

(٢٧) الموسوعة العربية الميسرة ـ ص (١١٢٢) .

(٢٨) د. عادل عبدالحافظ عثمان ـ مصدر سابق ص (٢٨٩) .

(٢٩) دكتور سيد الباز العريني ـ الحضارة والنظم السياسية ـ ص (٩٩) .

(٣٠) ج. بارتولد ـ تاريخ الحضارة الإسلامية ـ ترجمة حمزة طاهر .

(٣١) هذا الفصل مقتبس باختصار من كتاب (ثقافة وحضارة أمريكا اللاتينية) تأليف : «أوجينو تشانج رود ريجت» ترجمة عبدالحميد غلاب وأحمد حشاد. مطبوعات المجلس الأعلى للثقافة بمصر .

(٣٢) عبدالرحمن الرافعي ـ تاريخ الحركة الوطنية القومية ـ الجزء الأول ص (٩٩) .

(٣٣) الرافعي ـ مصدر سابق ـ ص ٣٤٠) .

(٣٤) دكتور وجيه عتيق ـ بحث في مجلد (المؤرخ المصري) جامعة الإسكندرية يناير ١٩٨٤م .

(٣٥) دكتور محمد محمد حسين ص (٤٥) .

(٣٦) محمد أسد ـ الطريق إلى الإسلام ص (١٧) .

مراجع البحث

(١) العلوم عند العرب ، قدري حافظ طوقان ، سلسلة الألف كتاب .
(٢) قصة الحضارة ، ول ديورانت .
(٣) أرنولد توينبي ، مختصر دراسة التاريخ .
(٤) أرنولد توينبي ، الفكر التاريخي عند الإغريق .
(٥) الإسلام والغرب وإمكانية الحوار ، تحرير وتقديم كاي حافظ ، مقدمة محمد خليفة حسن .
(٦) الحضارة الإسلامية والحضارة الأوربية ، دكتور توفيق الطويل .
(٧) الإسلام والحضارة ، دكتور محمود حمدي زقزوق ، سلسلة اقرأ .
(٨) حياة محمد ، دكتور محمد حسين هيكل .
(٩) شيرين الديداموني ، مقال بجريدة الأهرام ، ٣ أكتوبر ٢٠٠١م .
(١٠) حضارة مصر ، دكتور سليمان حزين .
(١١) المواطنة ، دكتور إسماعيل صبري عبدالله .
(١٢) العراق وما توالى عليه من حضارات ، دكتور حسن عون .
(١٣) الإسلام في نظمه وحضاراته ، أنور الرفاعي .
(١٤) عبقرية الحضارة العربية ، جاون بادو .
(١٥) أدب السياسة في العصر الأموي ، الدكتور أحمد الحوفي .
(١٦) تاريخ الفكر العربي ، إسماعيل مظهر .
(١٧) أبو حيان التوحيدي ، دكتور أحمد الحوفي .
(١٨) أوربا العصور الوسطى ، الدكتور سعيد عبدالفتاح عاشور .
(١٩) صقلية ، عبدالشافي غنيم .
(٢٠) العلاقات السياسية بين الإمبراطورية الرومانية المقدسة والشرق الإسلامي ، تأليف عادل عبدالحافظ عثمان .

(٢١) الحضارة والنظم السياسية ، جزء أول ، دكتور سيد الباز العريني .
(٢٢) تاريخ الحضارة الإسلامية ، ج . بارتولد ، ترجمة حمزة طاهر .
(٢٣) ثقافة وحضارة أمريكا اللاتينية ، اوجينو تشانج رود ريجت ، ترجمة عبدالحميد غلاب وأحمد حشاد .
(٢٤) تاريخ الحركة القومية ، عبدالرحمن الرافعي (الجزء الأول) .
(٢٥) دكتور وجيه عتيق ، دراسة في «المؤرخ المصري» جامعة الإسكندرية .
(٢٦) حصوننا مهددة ، دكتور محمد محمد حسين .
(٢٧) الطريق إلى الإسلام ، محمد أسد ، ترجمة عفيف البعلبكي .
(٢٨) الموسوعة العربية الميسرة .

الإقناع : المنهج الأمثل للتواصل والحوار

د. آمنة بلعلا(*)

المستخلص

نتعرض في هذه المداخلة إلى أساليب الإقناع في كل من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة؛ وذلك من خلال تحليل بعض النماذج الخطابية في كل منهما للإجابة عن السؤال الجوهري الذي يقول: هل حقًا إن الصراع بين الإسلام والغرب راجع إلى أن الخطاب الديني الإسلامي مفروض على عقول الناس بالتربية، ويدعو إلى التسليم دون برهان، وإذا كان العقل يدعو إلى رفض كل ما لا يثبته البرهان، فكيف تنسجم الدعوى التي يحملها هذا التساؤل مع حقيقة أن الإسلام جاء إلى الناس كافة؟

وسنحلل الصور المنطقية لأنواع الأدلة والحجج التي استعملها القرآن الكريم، دون أن نتوهم القدرة على حصر كل هذه الحجج بالعدد بل بالصور الممثلة فقط؛ وذلك من أجل إثبات أن هناك منطقًا فطريًا صيغت به الحجج القرآنية لدى سليمي الفطرة في جميع الأزمنة والأمكنة ما عدا أصحاب العقول الفاسدة.

وسنركز على ما يمكن أن يجنب الإنسان المسلم الخلط بين ما يمكن أخذه من الآخر وما هو ثابت ويعمل على التفاعل المثمر وخاصة أمام المركزية الغربية Egocentrisme القائمة على الأحادية وإرادة الهيمنة وإلغاء الآخر باسم الحداثة تارة

(*) أستاذة بجامعة تيزي وزو الجزائرية، مختصة في دراسة التراث في ضوء المناهج المعاصرة، وتشرف على بحوث الماجستير والدكتوراه.

والعولمة تارة أخرى. لذلك سنتعرض إلى بعض أساليب التحاور التي تهدف إلى فضح المركزية وتكريس معنى التفكير التوحيدي بدءاً من توحيد الخالق إلى وحدة الإنسانية، لأن التفكير التوحيدي يعطي للحياة وللمعارف والعمل الإنساني بما في ذلك العلاقة شرق ـ غرب أو مسلمون ـ غرب أهدافًا تواصلية تتجاوز المادة إلى تحقيق معنى الاستخلاف في الأرض. أما من الحديث النبوي فسنركز على استراتيجية الإقناع التي تبناها محمد (ﷺ) عندما كان يوجه خطابه الذي كان عملاً برهانيًا كأفعاله يتجاوز المسلمين إلى الناس كافة.

لقد ركزنا على القرآن والحديث؛ لأن الحضارة الغربية حين تطرح رأيها في التحاور أو الصراع مع الإسلام، فإنها تضع في اعتبارها الاستراتيجية الخطابية في كل منهما موضع تجن أو إنصاف. وإذا كان بعض المستشرقين يقرون بأن الديانة التي أتى بها الرسول (ﷺ) لا تتضمن إلا ما يقره العقل، فالأحرى بنا نحن اليوم أن نثمن هذا المنحى ونجعله وسيلة للتفاعل معهم، ونبرهن على أن الإسلام الذي جاء لتكريس التفاعل مع الآخر. لابد أن يمارس أبناؤه اليوم سبل التفاعل، وأن أي حديث عن صراع إنما هو ابتعاد عن المنطق الفطري والمنهج العقلي والجدل بالتي هي أحسن، وطريقة «القول بالموجب» التي تتمثل في عدم إنكار فضل وأدلة الغير مع بيان أن ذلك لا يرفع النزاع بين الحق والباطل والإيمان والكفر، وإن كان بدوره لا ينفي التواصل والحوار.

نعتمد في مداخلتنا هذه على آليات من مناهج غربية معاصرة في تحليل الخطاب كعلم المنطق Logipue والتداولية Pragmatique ونظرية التواصل Theorie de la communication كدليل على التواصل مع الغرب.

الإقناع: المنهج الأمثل للتواصل والحوار

أما قبل،

هل الصراع بين الإسلام والغرب يعود إلى أن الخطاب الديني الإسلامي قرآن وحديث مفروض على عقول النّاس بالتربية ويدعو إلى التسليم بدون برهان؟ وإذا كان يدعو إلى رفض كل ما لا يثبته البرهان فكيف تنسجم الدّعوى التي يحملها هذا التساؤل مع حقيقة أنّ الإسلام جاء إلى الناس كافة؟ ممّا يفترض أنّ الخطاب القرآني والاقتصار عليه في التعامل كان سببا في انحباس الفكر الإسلامي، وفي الصّراع الدّائر بين الإسلام والغرب و الناتج حسبهم عن أنّ الفكر الإسلامي ذاته لا ترقى أدلته إلى مستوى البراهين الكفيلة بإحداث التفاعل الإيجابي بين المتحاورين وتشكيل تواصل واع قائم على سلامة الممارسة المنطقية للفكر والثقافة.

لقد رافق هذه الدّعوى دعوى أخرى ليست أقل خطورة من الأولى وهي أنّ أساليب الحوار بدأت مع ظهور الفرق الكلامية، وأنّ الفلاسفة المسلمين هم فقط الذين مارسوا النظر العقلي ممّا يوقفنا عند محاولة فصل الفلسفة الإسلامية عن الخطاب القرآني وإرجاعها إلى أصول يونانية فإذا ما أراد المسلمون التواصل مع الغرب بالقرآن وقعوا في الصراع الأمر الذي يدعو إلى اتّهام الخطاب بخلوّه من أي تصوّر منطقي يفرز الشروط الأساسية للتحاور من استدلال وتعليل فرضتهما الفعالية العقلانية الإسلامية التي ليست بالضرورة هي نفسها العقلانية الغربية لأن في ذلك إلغاء للتفرّد والخصوصية واختلاف الزمان والمكان، مع أنّ ذلك لا يعني أن يتناقضا، لأنّ التناقض هو الفيصل بين العقلانية وعدمها وخاصة أنّه كثيرا ما يوضع الدين في عرف البعض مقابلا للاعقلانية «وكأنّ

الحدود بين النظر العقلي والدين حدود فاصلة والحق أنّ ما غاب عن جلّ الباحثين والمنظرين قديما وحديثا، هو أنّ كثيرا ممّا يعدّ مكوّنا ذاتيا للنظر العقلي يتبيّن عند إمعان النظر فيه أنّه مستمدّ من معان دينية صريحة»[١].

قد تنطبق هذه الدّعوى وغيرها على الديانة الغربية والتي لا تحتوي نصوصها على قوانين الاشتغال العقلي، الأمر الذي وسم الخطابات الدينية الغربية بقاعدة «آمن كي تعقل» أمّا الأمر مع الخطاب القرآني فمختلف، لأنّه اعتمد على الحجة العقلية ووجّه للقوم الذين يعقلون ويمارسون قاعدة «اعقل لكي تؤمن» مقابل «آمن لكي تعقل» فإذا ما تجسّد اشتغال العقل في الخطاب نكون أمام فعالية خطابية تتوفّر بالفعل وبالضرورة على أسس التحاور الاستدلالية بمختلف صورها التي ورد بها النص القرآني، والتي لا نستطيع أن نحصيها في أشكال معينة وفي صور معينة لعل أهمها الصور الحجاجية باعتبارها الصنف الأكثر قابلية للإمساك به، والذي يمكن التعامل به في مختلف مجالات التّثاقف العامة التي تيسّر التواصل الإنساني، والذي يؤدي أو ينتج عن الإقناع الذي يفرض المشاركة بين الطرفين المتحاورين دون إكراه وقد تطال اعتقاد المقتنع فيلتزم بما يعتقد به محاوره إذا اقتنع برأيه واعتقد بصحة الدليل القائم عليه هذا الرأي.

غير أنّ موضوع الإقناع وإن كان هو فعل الصوّرة الحجاجية، فإن الخطاب القرآني حقّق هذا الفعل بواسطة قوى أفعال الكلام المنجزة من خلال العبارات وما تحقّقه بدورها من آثار ونتائج مهما كانت صفتها فإن إيقاعها يبقى إقناع الآخر، ليس من باب إحداث الغلبة لطرف على حساب الآخر ولكن من أجل الحوار والتواصل.

لاشكّ أنّ موضوع الآخر باستناده إلى أسس الذاتية وإلى صيغة العلاقات ما بين الشخصية يتّخذ حساسية معينة وخاصة في الموضوعات المرتبطة بالعقيدة، غير أنّه وفي صميم الخطاب العقائدي يمكن أن نتعرّف على الإشكاليات نفسها التي طرحت عند فلاسفة اللّغة والحوار، وأهمّها إشكالية وجود الآخر ومعرفة الآخر. فالخطاب القرآني

يحيلنا إليها من خلال الحوار المعرفي الذي يحدّد نظرة الإسلام إلى الخلاف الفكري بأنّه مقولة تفتح كل مجالات التحاور والتواصل لا الصّراع والعداء، وأنّ هذا الدّور هو جوهر حركة الفكر والإنسان في هذا الوجود، وأن نتحاور معناه أن نضع حدّاً للمواجهة لأنّ اللّه أراد من الإنسان المسلم أن يفكّر من أجل أن تنفتح عقول الآخرين على دين الفطرة، وجاء الإسلام من خلال القرآن ليكون دين الحوار الذي يطلق للفكر أن يفكر ويحاور الآخرين على أساس الحجّة والبرهان، ولقد استطاع المسلمون أن ينفتحوا على العالم من خلال ممارسة قواعد الحوار التي علمهم إيّاها القرآن والمتمثلة في طريقة المناظرة «ومعلوم أن هذه الطريقة التي شملت جميع دوائر المعرفة الإسلامية العربية تنبني على وظائف منطقية تأخذ بمبدأ الاشتراك مع الغير في طلب العلم وطلب العمل بالمعلوم، كما تنبني على قواعد أخلاقية تأخذ بمبدأ النفع المتعدي إلى الغير أو إلى الآجل»(٢).

ولمّا بعد المسلمون عن القرآن افتتنوا بالحضارة الأوربية التي صوّرت الإسلام ومن منطلق الصراع معه بصورة التّطاحن والعنف وجعلوا منها دليلا على أنّ الإسلام يكرّس الحلّ الأوحد والنظرة الأحادية والإقصائية، وتأثر المسلمون أنفسهم بهذه الصورة فابتعدوا عن القرآن وجاء الكفر في ثوب الاستعمار ليجمّد القرآن في نفوسنا وحياتنا، وليوحي إلينا بأنّ طريق الخلاص يتمثّل فيما استحدثه من مبادئ وفيما أثاره من فلسفات، ووجدت هذه المبادئ والفلسفات مجالها الرّحب في أفكار الجيل وتطلعاته من خلال الإطار الفكري الذي صنعته أساليب التربية الغربية وغذته مفاهيمها الحضارية وكرّسته القوى المادية التي يمتلكها الاستعمار. . . . وقد استطاعت كل تلك العوامل أن تثير في شخصيته الشعور بضعف الأصالة الفكرية المرتبطة بجذور العقيدة والتاريخ وتقرّ في داخله «عقدة الاستغراب» باعتبارها الطريق الوحيد للدخول إلى أجواء العصر والارتفاع إلى مستواه حتى أغلق على نفسه باب الحوار(٣).

وحين نفكر اليوم كيف السبيل إلى تحويل الافتتان والشك في عقيدتنا لابد أن نفكر أوّلا في تعريف هذا الجيل برسالة الإسلام التي قامت على الحوار، ولا يتسنى لنا ذلك إلاّ

من خلال الوقوف على الاستراتيجية القرآنية في الحوار وكيف تجسّدت من خلال سنّة رسوله ﷺ باعتبارها الوجه العملي لما ورد في القرآن، ولذلك تبدو العودة إلى القرآن ملحّة كلّما عادت مسألة الحوار في المؤتمرات والندوات العالمية إلى الطرح والنّقاش.

إذا كان الإسلام قد جاء لا لكي ينضاف إلى الديانات السابقة بل لتصحيحها بعد الانحراف في العقيدة، فإن الخطاب الذي يحمل هذا التصحيح كان لابد أن يجسّد أساليب التخلّي عن صور الانحراف والتحلّي بأساليب الفطرة من عقل وحقّ، والمحاججة بما لا يناقض الحواس والعقل الفطري الذي يميّز بين المفاهيم والأشياء «ويدرك أن الأشياء تتمايز في الأذهان كما تتمايز في الأعيان ولا يمكن للشيء الواحد أن تكون له من الجهة الواحدة أكثر من حقيقة واحدة»(٤).

إنّنا في هذه المداخلة نحاول أن نتجاوز الدراسات التي أقيمت للكشف عن أساليب الحوار وقواعده ومعطياته على غرار ما فعل محمد حسين فضل اللّه في كتابه «الحوار في القرآن» رغم أهمية الدراسة في تصنيف بعض النصوص من حيث طبيعة المخاطبين ووضعية الخطاب، غير أنّنا نركّز على العبارة القرآنية من حيث هي فعالية خطابية نعيد بفضلها تنظيم منطق الخطاب القرآني على ضوء الدّراسات الحديثة كالتداولية، والغرض من هذا هو المساهمة في بناء منهج علمي يسهم بدوره في المناخ الفكري الذي يسعى إلى التفكير في فلسفة اللّغة في ضوء اللسانيات والفلسفة. وكان الغرب قد توصّل بفضلها إلى نتائج بالغة الأهمية بصدد أثر اللّغة في الثقافة، وأنّ بنية اللّغة والفكر أمر واحد ومن ثمّ «فاللّغة ليست أداة أو وسيلة للتخاطب والتفاهم والتواصل فحسب، وإنّما اللّغة وسيلتنا للتأثير في العالم وتغير السّلوك الإنساني من خلال مواقف»(٥).

وسوف يمكّننا هذا من ردّ الدعوى القائلة: إن الخطاب القرآني يصف حالة شيء ما أو يثبت واقعة، وفي الحالتين فهو كلّه يفيد فائدة خبرية أو ينتج أحكاما ممّا يفترض فرضها على العقول ونفي التعارض، ولقد اتّضح الآن وفي ضوء المناهج المعاصرة أنّ ما

كان يعتقد من العبارات بأنّها أحكام مثبتة إنما يثير إمكانية التفكير فيها بإعطاء النقيض يحمل العقل على المقارنة، وإنّ ما بدا على أنّه أحكام قيمة أخلاقية يقصد بها إظهار الشعور العاطفي أو إلزام نوع من السّلوك إنّما يحمل في طيّاته ملابسات الحكم الأخلاقي الذي تنطوي عليه، ومراعاة مقامات المخاطبين بحسب فهمهم وعقولهم من أجل إقناعهم وكثيرا من العبارات تتوسّل إلى الإقناع بصيغ مقنّعة لا تسفر عن حقائقها إلاّ بإدراك العلاقات فيما بينها، أو ممارسة آليات في الفهم والتلقي، وبما أنّنا لا نستطيع أن نحصر أنماط هذه العبارات، فسنكتفي فقط ببعض الصوَر المنطقية لأنواع الأدلة والحجج التي استعملها القرآن دون أن نتوهّم القدرة على حصر كل هذه الحجج بالعدد بل بالصوَر الممثّلة فقط، وذلك من أجل إثبات أنّ هناك منطقًا فطريًا لدى جميع الناس صيغت به العبارات القرآنية والحجج التي تحملها، وذلك لدى سليمي الفطرة في جميع الأزمنة والأمكنة ماعدا أصحاب العقول الفاسدة، ولا عجب في ذلك مادام أنّ القرآن عدَّ العقل القوة القادرة والصالحة للحكم على الأشياء والميزان الذي توزن به القضايا وفسادها، وكان لابد لهذا الخطاب الذي يحترم العقل أن يصاغ صياغة يقتضيها العقل حتّى يصحّ لنا أن نقول: إنّ الخطاب القرآني هو عقل من خارج؛ لذلك أكد اللّه في أكثر من موضع على دور الحجَّة في الإقناع وبطرق مختلفة أي بحسب قدرات الناس العقلية والعاطفية، فمنهم من يقنع بالفكرة عن طريق استهواء العاطفة وإيقاظ الشعور فيهتدي إلى المعرفة وإلى الحكم عن طريق تأمّل باطني في الحجج ومنهم من لا يذعن لغير البرهان المباشر ويستخدم الاستدلال المنطقي كالقياس والتّمثيل والاستقراء، ومنهم من يقنع كما يقول سيد قطب: «بعالم حيّ منتزع من عالم الأحياء لا ألوان مجرّدة وخطوط تصوير تقاس الأبعاد فيه والمسافات بالمشاعر والوجدانيات، فالمعاني ترتسم وهي تتفاعل في نفوس آدمية حية، أو في مشاهد من الطبيعة تخلع عليها الحياة»(٦).

ولا يعني هذا خلّوها من قوة الإقناع، بل هي طريقة أخرى في الاستدلال تدعو إلى النظر وإعمال العقل، لأنّ القرآن كلام موجّه للجميع تفهمه العامة بما هو عليه كما تفهمه

الخاصة بما تتوصّل إليه من العمق في الفهم لأنّ «طباع الناس متفاضلة في التصديق فمنهم من يصدّق بالبرهان ومنهم من يصدّق بالأقاويل الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية»(٧) . كما يذهب الزّركشي الذي اصطنع البرهان للتعريف بعلوم القرآن إلى أنّ القرآن قد اشتمل على جميع أنواع البراهين والأدلة والحجج و«ما من برهان ودلالة وتقسيم وتحديد شيء من كليات المعلومات العقلية والسّمعية إلاّ و كتاب اللّه قد نطق به»(٨) .

وإذا كانت الحجّة هي القضية أو النسق من القضايا التي تقدّم لصحة قضية أخرى، أي مقدمة البرهان التي تعرف أيضا بأساس البرهان، فقد أكّد القرآن الكريم عليها في أكثر من موضع و بمعاني مختلفة، أرقاها الحجة البالغة التي أقامها على العباد في قضية الإيمان والكفر في قوله تعالى: ﴿ **قل فللّه الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين** ﴾ ودعا المؤمنين إلى ضرورة التصدي بالحجة وتحصيل الإقناع المرتكز على البرهان والأدلّة التي لا تناقض العقل، فيكون بها الظفر عند الخصومة والنزاع، مثلما يكون بها التواصل عند التحاور والجدال بهدف الوصول إلى الحقّ، حتى إن الحوار والجدل ذاته يصبح حقّا طبيعيا أمام اللّه الذي يعلم كل شيء كما في قوله تعالى: ﴿ **يوم تأتي كلّ نفس تجادل عن نفسها وتوفّى كل نفس ما عملت وهم لا يظلمون** ﴾ (النحل ١١١).

إنّ القرآن الكريم منهج المسلم في الحياة أراد اللّه أن يجعل منه منهجا لإحداث التواصل والتحاور، لذلك جعله في صيغته اللّغوية خطابا منطقيا من حيث هو معان متلقّاة في لغة يفهمها البشر هي اللّغة العربية «من حيث هي واردة في مبان يدرك منها الناس المعاني المراد تبليغهم إياها، لكن بحسب اصطلاحهم على تأدية المعاني التي يمكنهم أن يدركوها بواسطة المباني التي تتّخذها الطبيعة البشرية طريقا للوصول إلى هذه المعاني أو إلى تبليغها»(٩) . ولذلك فإنّ الصورَ المنطقية التي استعملها هذا الخطاب ليست واردة فيه بحسب مدارك النبي ـ صلى اللّه عليه و سلّم ـ فتكون هذه الصور متطابقة تماما مع هذه

المدارك كما قد يعتقد البعض، بل إنّ الصور المنطقية التي استعملها القرآن في صور يستعملها عامة الناس من حيث هم بشر ذوو طبيعة معاصرة لماهية مصدر الخطاب[١٠].

إنّنا في هذه المداخلة لا نتطرّق إلى قضية أنّ القرآن كلام اللّه وكيف جارى كلام العرب فهي مسألة خاض فيها علماء الكلام لأن الذي يتّصل بمطلبنا هو البناء، وإذا بقينا عند هذه الظاهرة وخاصة فيما يتعلق باللّغة وتبنّينا قاعدة الإعجاز بالصّفة التي تقول: «سليم بأن اللّسان العربي استعمل في القرآن الكريم بوجود من التأليف وطرق في الخطاب يعجز الناطقون عن الإتيان بمثلها عجزاً دائما»[١١] فهذا يؤدي إلى أن يتوقّف المنحنى المنهجي عن الوصول إلى نتائج معيّنة ونقع في النظرة التفاضلية التي هي منهج من يفرض الحقائق على العقول فرضا، فتستهجن الحقائق في الوقت الذي تستهجن فيه المنهج.

إنّنا نعدّ اللّغة ليست مجرّد أداة للتعبير عن الأغراض الخارجية فقط وإنّما هي أساسا «حقيقة حوارية يتواجه فيها عالمان لغويان مختلفان يصيران تدريجيا إلى التداخل فيما بينهما، فتنشقّ من هذا لغة متجدّدة تحمل معاني غير مسبوقة، وبهذا يكون الفهم في نهاية المطاف عبارة عن تفاهم»[١٢]. وإذا كان الوجود الحقيقي للغة هو وجود حواري، فهذا يؤكّد المنطق الذي بنيت عليه لغة القرآن من حيث هي لغة وحجّة بالغة بحسب ما ذهب إليه دارسوا الإعجاز القرآني، أو ما يمكن أن يندرج ضمن ما تسعى إليه سيميائيات التواصل بدراسة أساليب التواصل أي الوسائل المستعملة قصد التأثير، وهذا يعيدنا إلى الوظيفة الأساسية للّغات[١٣]. فالخطاب البرهاني أو الحجاجي يهدف إلى التأثير على مواقف وسلوك مخاطبين أو جمهور، وذلك يجعله يتقبّل ملفوظا معيّنا أو نتيجة معيّنة بالارتكاز على ملفوظ أو ملفوظات أخرى (معطاة، سبب، برهان) والشكل النموذجي القاعدي للبرهنة أو الحجاج يتمثّل في الربط بين المعطيات و النتيجة ،كما أن هذا الربط يمكن أن يكون مؤسّسا صراحة أو ضمنيا بواسطة ضامن أو سند، وتكون المعطاة هي

الظاهرة و السند هو المضمر في أغلب الأحيان أما العناصر الأخرى المكوّنة للمقطع الحجاجي فهي تتأرجح بين الظهور والإضمار(١٤).

وتعود أهمية الحجاج في الدراسات الحديثة إلى العودة القويّة للبلاغة تحت تسمية البلاغة الجديدة ،حيث ركّزت على جانبين هما: البيان والحجاج كوسيلة أساسية من وسائل الإقناع. ولذلك يمكننا أن نعدَّ الخطاب القرآني خطابا حجاجيا لكونه جاء ردًّا على خطابات تكرّس عقائد ومناهج فاسدة، وهو كتاب لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ﴿ **ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين** ﴾ (البقرة ٢). فهو يطرح أمرا أساسيا يتمثّل في عقيدة التّوحيد ويقدّم الحجج بمستويات مختلفة والمدعّمة لهذا الأمر ضدّ ما يعتقده المتلقّون من مشركين وملحدين ومنكرين للنبوّة والمعاد، ومجادلين، ولعلّ في اختلاف مستويات التّلقّي هذه ما يؤكّد الصفة الحجاجية للقرآن؛ لأنّها خاصيّة أساسية من خصائص الخطاب الإقناعي الذي يعرّفه الدّرس الحديث من الناحية الوظيفية من حيث إنّه موجّه للتّأثير على آراء وسلوك المخاطب، وذلك بجعل أيّ قول مدعّم صالحا أو مقبولا بمختلف الوسائل ومن خلال مختلف الصّيغ اللّغوية إذا اعتبرنا أنّ هذه الصيغ هي أفعال كلام تمارس وظيفة الإقناع من خلال قوّتها الكلامية التي تتجلّى بدورها من خلال طرائق منطقية في البناء والرّبط والعلاقات الاستدلالية التي يمثّل الحجاج أبرز مظاهرها؛ لذلك سوف نركّز في هذه المداخلة ومن خلال النماذج إلى بلاغة الإقناع المتجلّية في أفعال الكلام ذاتها، ثم نخلص إلى رصد أهم الصور المنطقية وآليات المحاججة في القرآن ونختمها بنماذج من الحديث النّبوي الشّريف باعتبار أنّ الخطاب النبوي دلائل على الأحكام القرآنية.

١. بلاغة الإقناع من خلال أفعال الكلام:

ليست مهمّتنا هنا رصد مختلف أفعال الكلام actes de paroles من خبر وإنشاء، لأنّ كل كلام قائم على هذا الأمر وخاصّة ذلك المتعلّق بالرسالة الموجهة إلى مخاطبين

معيّنين من أجل بلاغ معتقد أو إبلاغ معرفة أو تبليغ وجهات نظر، ولكنّنا نركز على قوى أفعال الكلام actes illocutoires أي ضروب العبارات التي لها صفة المواضعة وقوتها وقيمتها، كما نتطرّق إلى لوازم أفعال الكلام هذه actes perlocutoires التي تدل على أن ما يحدثه الفاعل طبقا لقول ما يكون إنفاذه تاما ووقع الفراغ منه كالحمل على الاعتقاد والوصول إلى الإقناع أو الترك(١٥).

يتعيّن علينا إذن أن ندرك العلاقة بين القائم بفعل القول وتحقيقه وبين آثاره ونتائجه، ويتجلى هذا خاصة في تلك الحوارات الموجودة في القرآن، وبما أنّ الخطاب القرآني كله يمكن اعتباره حوارا مع مختلف أصناف المخاطبين فإنّ النتائج والآثار تتجلّى من خلال ردودهم الواقعة أو المفترضة أو من خلال ما ينتج عن أفعال الكلام ذاتها على الرغم من أنّ أوستين Austin يرى بأنّ «نتائج حدوث الفعل ليست من صنف القول و لا من صنف وقوعه على وجه من الوجوه»(١٦) لأنّ لازم فعل الكلام يكون مفهوما من الخارج ومن قرائن الأحوال، ونتيجة لآثارها فهو إذن بمثابة النتائج المحصّل عليها من متضمّنات القول التي هي في الأصل مترتبة عن تلقي فعل الكلام وليس عن فعل الكلام ذاته بدليل أن ما يفهمه ويتأثر به متلق في سياق قد لا يحدث عند متلق آخر.

هي إذن دواعي الإقناع والنفوذ الخاص بصاحب الكلام وسريان الأثر إذا ما أدى إلى نتائج معيّنة، وسواء تعلق الأمر بالخبر أو الإنشاء فإن قوة أفعال الكلام تكمن في الأثر الذي يتولّد من القول والذي لا يتحقّق بدوره إلاّ بأمرين اثنين هما بيان وجوب مطابقة الكلام لحال السامعين والمواطن التي يقال فيها، والمعاني المستفادة من الكلام ضمنا بمعونة القرائن(١٧)، وسوف نمثّل أوّلا بسورة الرحمن لطابعها الموغل في العقائدية باعتبارها تعالج قضية التوحيد والإيمان وموجّهة إلى فئتي المؤمنين والمنكرين من الإنس والجن، ثم لوجود الجمل الإخبارية التي لم تمنعها من أن تكون أنموذجا للإقناع والحجاج.

يمكن تقسيم سورة الرحمن إلى أربعة أقسام:

القسم الأول: من الآية الأولى إلى الآية الثلاثين وهو يتعلّق بذكر عجائب خلقه تعالى.

القسم الثاني: من الآية الثلاثين إلى الآية الخامسة والأربعين، وهو يختصّ بذكر النار وأهوالها.

القسم الثالث: من الآية الخامسة والأربعين إلى الآية الواحدة والستين ويتعلّق بوصف الجنتين.

القسم الرابع: من الآية الواحدة والستين إلى الآية الثامنة والسبعين، وهو يختص بوصف دونهما من الجنتين.

فالمتمعّن في هذه السورة يلاحظ أنّ العلاقات بين العبارات الإنشائية والعبارات التي تثبت الأحكام مباشرة كالعبارات الخبرية التي يتمحور حولها القسم الأول، وغلبة العبارات الإنشائية في القسم الثاني، هي علاقات منطقية، فتعداد نعَم الله يقتضي الأسلوب الخبري، ثم الانتقال بتوجيه الخطاب إلى المتلقي وهو الثقلين (الجنّ والإنس) الناكرين لهذه النعَم، لذلك هدّدهم بما سيلقيانه من عذاب على نكرانهم وجحودهم، فجاء الأسلوب الإنشائي مناسبًا لمعاني التوبيخ والتقريع والتعجيز الواردة، أما القسمان الثالث والرابع، فيتراوحان بين الخبر والإنشاء استجابة لمعاني التقرير والوصف من جهة، والتوبيخ والتقريع من جهة أخرى، فيكون الإنشاء تابعًا للخبر الذي يؤكد على الإقرار بوجود نعَم الله لتكون بمثابة الحجة التي تقدم لإقناع المتلقي كلما حصلت فائدة الخبر، والتي ترتبط بمن يوجه إليه الكلام حين يكون جاهلاً لحكمه، أو لمضمونه فيراد من ورائه إعلامه بأشياء يجهلها.

فعندما نتأمل آيات القسم الأول نلاحظ أنّ الجمل الإخبارية كلها وردت خالية من أدوات التوكيد فالله يخبر عباده بالنعَم التي منحهم إياها على سبيل التعديد والتقرير،

فجاء الخطاب على أساس أنّ المتلقي خالي الذهن من الحكم، وبعد ذكره هذه النعَم لا ينبغي الإنكار ويسمى هذا الضرب من الخبر ابتدائيًا، وهو ينسجم مع منطق التلقي حيث تقتضي إقامة الحجة على المنكر أن يعرف أولاً وهنا يتحقّق قانون الإفادة الوسيلة المنطقية التي تسبق الأوامر والنواهي أو التوبيخ والتقريع، ومن ثمّ فتعديد النعَم يدخل ضمن الاستدلال بالتعريف، وهو أن يؤخذ من ماهية موضوع القول دليلاً للإقناع. فذكر صفة الرحمانية (الرحمن) ثمّ إحصاء القدرة على خلق الكون بما في ذلك الإنسان؛ لأنّ أصل النعَم يعود إليه. أما قوله: ﴿**خلق الإنسان من صلصال كالفخار**﴾ الآية (١٤) فيندرج ضمن الاستدلال بالتخصيص بعد التعميم، فكأنّ الله يقول للإنسان إنّ لم تكن تدري حتى ممّا خلقت، وقد خلقت من صلصال كالفخار، ففي العبارة إخبار وإفادة وشمول؛ فإلى جانب إخباره بجهله حقيقة خلقه زوّده بأكبر قدر ممكن من المعلومات في حدود الإفادة التي تتجلّى في تخصيص في وصف خلق الله تعالى للإنسان.

وفي القسم الثاني من السورة ونتيجة لإنكار بعضهم لتلك النعَم دُعّمت العبارات بالسين التي تفيد التوكيد ﴿**سنفرغ لكم أيها الثقلان**﴾ (الرحمن ٣١) كما يعكس التعديد ذلك التوكيد أيضًا؛ إذ كلّما ذكرت نعمة من النعَم إلا وازداد الخبر توكيدًا وكأنّ التالي جاء بحسب درجة إنكار المخاطب فيكون زوال الإنكار موازيًا لذكر نعَم الله عليه في كل مرة، وذلك من رحمته تعالى؛ لذلك كانت الآية الأولى الرحمن تخالف مقتضى الظاهر الذي يقتضي منطقه أن يقابل الإنكار بالغضب والتهديد، لكنّ رحمة الله وحكمته سبقتا غضبه، كما أنّ بدأ بالعام لخلق الإنسان والكون والسماء والأرض، وبعد ذلك بدأ يخصّص ويعطي التفاصيل ليقتنع الإنسان أكثر فأكثر وهذا الانتقال من التعميم إلى التخصيص هو كذلك نوع من الاستدلال الذي يمكن تلخيصه في الصورة بما يلي:

أ- بما أنّ الله سبحانه وتعالى خلق الإنسان وسخّر له كل هذه النعَم من سماء وأرض وبحر وجزاء من ثواب وعقاب.

ب- وبما أنّ الإنسان لا يستطيع خلق أيّ شيء، فإنّ النتيجة المنطقية لهاتين القضيتين أنّه لا ينبغي للإنسان أن يكذبّ أو ينكر عظمة الخالق وقوّته وجبروته، كما يمكن صياغة عدة استدلالات أخرى تخرج إلى نتيجة مشتركة، فإذا كان لا يمكن التكذيب بالنعَم أو إنكارها ولابدّ للإنسان أن يؤمن بالله خالق كل شيء، وأنّ الإنسان مآله الفناء، ولا يبقى إلا وجه الله ذو الجلال والإكرام، إذن: ﴿ **تبارك اسم ربك ذي الجلال والإكرام** ﴾ (الرحمن ٨٧). ولقد خرجت معاني الخبر إلى أغراض يقتضيها سياق الكلام وجسّدت قوى أفعال الكلام التي لابد أن تسفر عن نتائج وآثار في نفسية المتلقي، وقد كانت هذه الأغراض منسجمة تمامًا مع سريان الأثر في نفسية المتلقي عند تلقي الخطاب، فكل آيات القسم الأول تدلّ على التنبيه إلى قوة الله وسلطانه وجبروته من خلال ذكر عجائب خلقه كقوله ﴿ **والسماء رفعها ووضع الميزان** ﴾ (الرحمن ٧). ومن خلال أمثلة التعظيم كقوله: ﴿ **وله الجوار المنشآت في البحر كالأعلام** ﴾ (الرحمن ٢٤)، فبعد هذه العظمة لا يبقى للإنسان إلا أن يتأمّل وحدانية الله، فيدرك أنّه مهما بلغ من قوة فهو عاجز أمام قوة الله وجبروته، والتشبيه الموجود في الآية فيه كما يقول السّيوطي من العظم والفوائد و«القدرة على تسخير الأجسام العظام في ألطف ما يكون من الماء وما في ذلك من انتفاع الخلق بحمل الأثقال، وقطعها الأقطار البعيدة في المسافة القريبة، وما لازم ذلك من تسخير الرياح للإنسان، فتضمّن الكلام بناء عظيمًا من الفخر وتعداد النعَم»(١٨).

وبعد ذلك برزت أغراض الوعيد والتهديد من خلال ذكر النار وأهوالها والترهيب والتعجيز ثمّ التوبيخ والتقريع في قوله ﴿ **فيومئذ لا يسأل عن ذنبه إنس ولا جان** ﴾ (الرحمن ٣٩) أي بعد التكذيب والإنكار لا يسأل المجرمون عن ذنوبهم وكأنّ نفي السؤال هو «استخبار محض عن الذنب»(١٩) ثمّ بعد الزجر جاء الترغيب في الجزاء نحو قوله تعالى ﴿ **ولمن خاف مقام ربه جنتان** ﴾ (الرحمن ٤٦) إنّ التدرّج في الأغراض يوحي بالمنطقية في التعامل مع النفس البشرية من أجل إقناعها؛ حيث إنّه لا يجب إعطاء معلومات دفعة

واحدة؛ إذا كان المخاطب خالي الذهن فما بالنا إذا كان الأمر مرتبطًا بهدف تغيير اعتقاد وإزالة الجحود والإنكار الأمر الذي اقتضى امتزاج الخبر بالإنشاء وخاصة في الآية الاستفهامية المتكررة ﴿ فبأي آلاء ربّكما تكذبان ﴾ فكانت اللازمة التي تفصل الأغراض الخبرية المذكورة سلفًا، وهي وإن تكررت إحدى وثلاثين مرة فإنّها لم ترتبط بأصل الاستفهام الذي هو «طلب العلم بشيء لم يكن معلومًا من قبل بأداة خاصة»[٢٠] بل إنّ كل واحدة تتعلّق بما قبلها، ولذلك زادت على ثلاثة، ولو كان الجميع عائدًا على شيء واحد لما زاد على ثلاثة لأنّ التأكيد لا يزيد عليهما لذا تعدّدت مستلزمات الاستفهام في هذه الآية وذلك لتعدّد مقاماتها وسياقاتها المرتبطة بموضوع الخطاب وطبيعة المخاطبين من منكرين ومؤمنين، بل إنّ المنكرين لم يكونوا على درجة واحدة، فهناك من يؤمن بعد التوبيخ، وهناك من يلزمه بالإضافةإلى ذلك التوبيخ التخويف والتهديد وهكذا، ولذلك ارتبطت آية الاستفهام هذه في القسم الأول بتجديد التوبيخ ثمّ خرجت إلى معنى التخويف والتحذير ممّا سيلقونه يوم القيامة وتأكيد عجزهم من جديد عن عدم قدرتهم على الفرار من عذاب الله، ويظهر ذلك في قوله: ﴿ **يرسَل عليكما شواظ من نار ونحاس فلا تنتصران** ﴾ (الرحمن ٣٥) لكن رغم هذا الضعف والعجز فما يزال هناك من يكذب الله، لذلك خرج الاستفهام بعد ذلك إلى التهديد؛ والتهديد كما يقول الألوسي «لطف والتمييز بين المطيع والعاصي بالجزاء والانتقام من الكفار من عداد الآلاء»[٢١].

أما في آيات القسمين الثالث والرابع والتي تختصّ بوصف الجنتين، فقد خرج الاستفهام في الآية المتكررة إلى معنى التقرير بوجود كل تلك النعَم في الجنتين، فالاستفهام كما هو واضح يلعب دوراً كبيراً في الإقناع خاصة في العملية الحجاجية نظراً لما يعمله من جلب المتلقي إلى فعل الاستدلال؛ بحيث إنّه يشركه بحكم قوته وخصائصه التي تخدم مقاصد الخطاب، ويلعب دوراً أساسيًا في الإقناع بالحجة، وسورة الرحمن نجد حوالي نصفها استفهامًا بلاغيًا خرج كلها إلى أغراض يقتضيها حال المنكرين وسياق الحديث؛ فكأنّ تكرار الآية ينسجم مع تكرار عملية التكذيب في الواقع، وإذا نظرنا إلى

هذا الاستفهام من الناحية الحجاجية فنجده يخضع إلى الترتيب العكسي، حيث النتيجة < الحجة، وحيث يمكننا صياغة البنية الحجاجبة كما يلي:

فبأي آلاء ربكما تكذبان ـ> النتيجة
الرحمن
علّم القرآن
خلق الإنسان
علّمه البيان
والشمس والقمر بحسبان
والنجم والشجر يسجدان
والسماء رفعها ووضع الميزان
ألا تطغوا في الميزان
وأقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان } (الحجج) المقدمة
والأرض وضعها للآنام
فيها فاكهة والنخل ذات الأكمام
والحبّ ذو العصف والريحان.

ويمكن أن نقرأ ما سبق بما يلي:

لا يمكن التكذيب بأية نعمة من نعَم الله؛ لأنّه الرحمن علّم القرآن... والحبّ ذو العصف والريحان، ومن ثمّ فالاستفهام جاء ليؤدي وظيفة تداولية تتمثّل في إقناع المتلقي من خلال خروجه إلى الأغراض المذكورة. كما أنّه من جهة أخرى وباعتباره فعلاً كلامياً مكرراً ففي ذاته يؤدي هذه الوظيفة الإقناعية «واللافت للانتباه في تعامل المفسرين مع التكرير، أنّهم لم يكتفوا بتتبعه كوسيلة تربط أجزاء الخطاب بعضها ببعض، بل اعتنوا إضافة إلى ذلك بدلالته. فبالإضافة إلى مساهمة هذا التكرير في تماسك الخطاب فإنّه

يؤدي وظيفة أخرى هي تأكيد الحجة»[٢٢] لذلك قال الآلوسي في سياق تفسيره لهذه السورة بأنّ التكرار «إنّما حسن للتقرير بالنعَم المختلفة والمتعددة، فكلما ذكر الله نعمة أنعم بها وبّخ على التكذيب عليها، كما يقول الرجل لغيره: ألم أحسن إليك بأن خوّلتك في الأموال، ألم أحسن إليك بأن فعلت بك كذا وكذا فيحسن فيه التكرير لاختلاف ما يقرر به»[٢٣].

إنّ تكرار الاستفهام في هذه السورة يبيّن أنّها لم تنزل بعد إنكار واحد أو فعل تكذيب واحد، وإذا كانت أنواع الإنكار متعددة، وأحوال المكذبين مختلفة، فإنّ ذلك يقتضي صياغة خطاب يفهمه البعض في ظاهره، ويؤثر في البعض الآخر من خلال بعض متضمّناته ويعطي آخرين فرصة تأويله؛ لذلك نجد أنّها أخذت في الاعتبار كل ردود أفعال المخاطبين، ولعلّ في الآية ﴿ **تبارك اسم ربّك ذي الجلال والإكرام** ﴾ ما يوحي أنّ الإقناع بوجود الله، والإقرار بقدرته يقتضي التفكير في نعمه، ففيها «تنزيه وتقديس له تعالى، فيه تقرير لما ذكر في هذه السورة الكريمة من آلائه جلّ شأنه الفائضة على الآنام؛ فتبارك بمعنى تعالى اسمه الجليل الذي من جملته ما صدّرت به السورة من اسم الرحمن المنبئ عن إفاضة الآلاء المفضلة، وارتفع ممّا لا يليق بشأنه من الأمور التي من جملتها، جحود نعمائه وتكذيبها، وإذا كان حال اسمه تعالى بملابسة دلالاته عليه سبحانه كذلك، فما ظنّك بذاته الأقدس الأعلى»[٢٤].

والخلاصة أنّ دور أفعال الكلام الخبر منها والإنشاء في الإقناع إنّما يكمن في تلك المستلزمات الخطابية التي تؤول إليها وتحدّد من السياق، وهذا يعني أنّه ليس خطابًا مفروضًا على العقل والوجدان دون أن يترك للمخاطب فرصة التفكّر والاستدلال بالاستقراء والاستنباط. وإنّ الآليات الاستدلالية التي ينطوي عليها الخطاب القرآني هي في جوهرها تقنيات حجاجية، وإنّ في تكرار الاستفهام محاولة لإدارة حوار داخل النفس للاعتراف بقدرة الله، وتكون النتيجة التي تنطوي عليها أفعال الكلام والتي أفاضت

الحديث حول قدرته، وتصرّفه في الكون، وارتباط كل شيء به مما يتّصل بالوجود والإنسان، تكون إذن موقفًا تحاكم فيه المنكر ويشعر بضلاله دون أن يحسّ بالمواجهة، بل يشعر بكل ما أثاره الخطاب، وما لم يثره، فيقنع دون إحساس باستلاب الحرية فيما يعتقد بدون ضغط ولا لإكراه لا تتجاوب معه النفس؛ وذلك راجع إلى أنّ قانون الشمولية (Loi d 'exhausitivité) الذي هو من قوانين الخطاب مهيمن بحكم ما تعطيه العبارة من أخبار وبأقصى ما يمكن «وإنّه من خلال قانون الشمولية هذا ندرك إلى أي درجة يقترب اشتغال الخطاب أو يبتعد من المنطق»(٢٥) وخاصة إذا تعلّق بقانون الإفادة المرتبطة بأقصى ما يمكن من الأخبار التي توجّه إلى المخاطب.

غير أنّ خروج أفعال الكلام للدلالة على معاني أخرى هدفها التأثير يمكن أن ننظر إليه على أنّ من الآيات الاستراتيجية الإقناعية في القرآن، وهي آليات كما رأينا في سورة الرحمن تقوم على حمل المخاطب على استنتاج معان تدفعه إلى الاقتناع دفعًا. ولقد استعمل القرآن الكريم أساليب مختلفة في مخاطبة المنكرين والمشركين والجاحدين والمنافقين تراوحت بين اللين والشدة والحجة والتضمين، وقد أفاض في أساليب الحوار هذه محمد حسين فضل الله في كتابه (الحوار في القرآن) لذلك سنركّز على ظاهرة متضمنات القول التي ربطها العرب ببلاغة الخطاب كما عدّوا التضمين من مباحث علم المعاني، وهي تندرج ضمن الطابع التلميحي للخطاب، وقد ميّز الرماني في كتابه (النكت في إعجاز القرآن) أنّ التّضمين على وجهين: أحدهما ما كان يدلّ عليه الكلام دلالة الإخبار في كلام الناس، والثاني ما يدلّ عليه دلالة القياس في كلام الله عزّ وجلّ خاصة، لأنّه تعالى لا يذهب عنه وجه من وجوه الدلالة، كما يبيّن أنّ كلّ آية من القرآن الكريم لا تخلو من تضمين لم يُذكر باسم أو صفة، فمن ذلك ﴿ **بسم الله الرحمن الرحيم** ﴾ التي تضمن التعليم لاستفتاح الأمور على التبرّك والتّعظيم لله بذكره، وأنّه أدب من آداب الدين وشعار المسلمين، وأنّه إقرار بالعبودية واعتراف بالنعمة التي هي من أجلّ نعَمه»(٢٦).

وسنقف على شكلين أقرّتهما التداولية الحديثة هما : الافتراض المسبق والقول المضمر باعتبارهما يجسّدان البعد التلميحي للخطاب، وما لهذا البعد من أثر في العملية الحوارية وفي تغيير المعتقدات، وممارسة فعل الاقتناع من دون سلطة ظاهرة، فالافتراض المسبق يتعلّق بالبُنى التركيبية ؛ أي أنّه يدرك عن طريق فكّ الرموز اللغوية المكوّنة للقول، ويعرفه Ducrot بأنّه العنصر الدلالي الخاص بالقول»[٢٧] وهو يشكّل فعلاً كلاميًا خاصًا لأنّه يعدّ شرطًا أساسيًا لقيام حوار لاحق في أي زمان أو مكان، وبحسب طبيعة القارئين للخطاب كما هو الشأن مثلاً بالنسبة إلى قرّاء الخطاب القرآني في العصر الحديث، وبهذا يمكن له أن يسهم في تغيير إمكانية الكلام عند المتخاطبين، فالافتراض هو جزء من مرجعية الحوار المرتبطة بمنطقية البناء اللغوي، فإذا أسفر الخطاب عن افتراضات مرفوضة فإنّه سيفقد دوره التأثيري، أمّا إذا استندت إلى نسق من الاستنتاج المنطقي الذي تفرضه التراكيب اللغوية للخطاب فإنّه يؤدي إلى التواصل والحوار، ومن ذلك في القرآن خطاب موسى عليه السلام في قوله تعالى : ﴿ **وأخي هارون هو أفصح مني لسانًا فأرسله معي ردءاً يصدقني إني أخاف أن يكذبون** ﴾ (القصص ٣٤) فيفترض في هذه الآية أنّ موسى قد طلب الفصاحة والبيان من أجل الإقناع، لأنّ القوة المادية لا تصمد أمام جبروت فرعون الذي قال عنه تعالى : ﴿ **إنّ فرعون علا في الأرض وجعل أهلها شيعًا يستضعف طائفة منهم يذبّح أبناءهم ويستحيي نساءهم إنّه كان من المفسدين** ﴾ (القصص ٤).

إنّ طلب الفصاحة يدلّ على قيمة الخطاب في الإقناع ؛ لذلك نجد موسى في موضع آخر يقول : ﴿ **واحلل عقدة من لساني يفقهوا قولي** ﴾ (طه ٢٧-٢٨) ففي تنكير العقدة يُفترض أنّ طلب حلّ بعضها بقدر ما يستطيع أن يفهم عنه فهمًا جيّداً ولم يطلب بذلك الفصاحة الكاملة (المعجزة) أما الافتراض الثاني فالعقدة مثلما يذهب إليه الزّمخشري جاءت نكرة كصفة وكأنّه قال عقدة من عقد لساني[٢٨] . وفي قوله تعالى عن فرعون

﴿ **قال أجئتنا لتخرجنا من أرضنا بسحرك يا موسى** ﴾ (طه ٥٧) فإنّه يُفترض في هذا القول أنّ فرعون كان يرتعد خوفًا ممّا جاء به موسى عليه السلام لعلمه وإيقانه بأنّه على حقّ، وقوله (بسحرك) تعليل وتحيّر وإلا فكيف أنّ ساحرًا يقدر أن يخرج ملكًا مثله ويغلبه على ملكه، وهو الذي يملك الأرض والعباد وكل السّحرة(٢٩).

أما قوله تعالى: ﴿ **وقال فرعون يا أيّها الملأ ما علمت لكم من إله غيري فأوقد لي يا هامان على الطين فاجعل لي صرحًا لعلي اطّلع إلى إله موسى ولأني لأظنّه من الكاذبين** ﴾ (القصص ٣٨) فتُسفر عن عدّة افتراضات مسبقة. الأوّل: جهل فرعون بوجود إله غيره لقوله: ما علمت، والثاني: أنّ إلهًا غيره معلوم عنده ولكنّه مشكوك فيه لقوله: أظنّه من الكاذبين، والثالث: لو لم يكن فرعون المخذول ظانًا ظنّ اليقين، بل عالمًا بصحة قول موسى لما تكلّف ذلك البنيان العظيم(٣٠).

هذه أمثلة من الافتراضات المسبقة التي تفرزها البنية اللغوية للخطاب، فتجعل الحوار مؤسسًا على ما يقتضيه سياق التراكيب، ومن ثمّ تفهّم مقاصد المخاطب حتى يتمكّن من محاورته بالطريقة التي تفرض التواصل وتأثير صاحب الحجة الأقوى.

أما بالنسبة للقول المضمر الذي يتعلّق بقانوني الشمول والإخبارية فنُمثل له بحوار فرعون مع موسى في قوله: ﴿ **قال من ربكما يا موسى** ﴾ حيث نلاحظ أنّ فرعون خاطب موسى وهارون في سؤاله: من ربكما؟ ثمّ خصّص موسى بالسؤال، لذلك ترد احتمالات خفيّة لا يفهم قصدها إلا من خلال الإحاطة بسياق القصة، فالاحتمال الأول: يدلّ على خبث فرعون في تخصيص موسى بالإجابة دون أخيه لما عرف من فصاحة هارون، أما الاحتمال الثاني: فقد ذكره الزّركشي في قوله «إنّه أفرد موسى عليه السلام بالنداء بمعنى التخصيص والتوقّف إن كان هو صاحب عظيم الرسالة وكريم الآيات»(٣١).

أما قوله تعالى: ﴿ **اذهبا إلى فرعون إنّه طغى** ﴾ (طه ٤٣) ففيها حثّ لموسى وهارون بأن يذهبا إلى فرعون ويعرضا الرسالة عليه بلين وهدوء لعلّه يستجيب لدعوتهما، مع أنّ

الله يعلم بأنّه لن يستجيب، فهناك إضمار بجحود فرعون في قوله ﴿ لعلّه يتذكّر أو يخشى ﴾ لكي يحرص موسى وهارون في دعوة فرعون إلى الإسلام، وتلك من أساليب الدعوة إلى الله بالتي هي أحسن.

إنّ هذه الأمثلة تدلّ على أنّ الخطاب القرآني فيه من أساليب الحوار ومظاهر التواصل ما يعجز الدرس الحديث عن الإلمام بها، وكلها تجسّد الاستراتيجية الإقناعية والمنهجية المثلى في التحاور بصياغة خطاب لا إكراه فيه ولا انغلاق حتى يتسنّى للطرف الآخر استيعاب الآليات وتفهّم الخطاب، ومن ثمّ تبني الاعتقاد، وهي أساليب كما لاحظنا متصلة بمعاني أفعال الكلام المباشرة وغير المباشرة لكي يتعلّم المسلمون صياغة خطابات التحاور، وذلك هو الجدال بالتي هي أحسن، فهل هناك أحسن من الكلام يجعل الإنسان يستسيغه ويتقبّله قبل أن يتأثّر بمقاصده؟

٢. الإقناع بالحجة:

لقد أثار الخطاب القرآني في أساليبه الرسالية أكثر من طريقة من أجل الإقناع والوصول إلى عقل الإنسان وشعوره فيما يفكر في قضايا العقيدة والحياة ليصنع بالفكرة الحق والطريق المستقيم الذي يوصل الإنسان إلى الله دونما إرباك لعقله أو وجدانه، ولقد عُدّ الجدل بالحجة وجهًا من وجوه إعجاز القرآن الكريم باعتباره من بين الأساليب المنطقية الدقيقة في تقرير الحقائق وإيصال الأفكار وتوضيح المسائل العقائدية حيث «اتفق فيه أيضًا استنباط الأدلة التي توافق العقول، وموافقته ما تضمّنه لأحكام العقل على وجه يبهر ذوي العقول»[٣٢] كما يقول القاضي عبد الجبار المعتزلي، غير أنّ الأسلوب المنطقي يمتزج في القرآن بالأسلوب العاطفي المثير دون أن يكون ذلك على حساب أدلته وبراهينه، وأما ما جاء فيه موافقًا لبعض الأقيسة المنطقية في المحاجّة فلا يعني أن القرآن يُخضع حججه للقواعد التي اصطلح عليها علماء المنطق لأنّ للقرآن منطقه الخاص ولا أدلّ على ذلك سوى افتتاح ابن حزم خطابه في كتابه (التقريب لحدّ المنطق) بالصيغة قال

تعالى وهو في ذلك يخالف المعهود عند نقلة المنطق وشرّاحه الذين يمهدون لكلامهم بالاستشهاد بقول أرسطو عن طريق الصفة قال أرسطو وكان غرض ابن حزم هو استخراج تعريف للمنطق من النصّ القرآني ومن الآيات التي أوردها الآيات الأربع الأولى من سورة الرحمن، وجاء بعده الغزالي لينطلق من الآيات التي ستتلوها في نفس السورة(٣٣).

لذلك يُعدّ الجدل من الأقيسة المنطقية التي يمكن استنباطها من النص القرآني، والتي سيقت لغرض إعطاء الحجة بغية إقناع المتلقي وحمله على التسليم والإيمان بالفكرة المطروحة بعد دفعه عن فساد قوله وتصحيح كلامه فلا ينبغي عند صاحب العقل السليم ما يجعله يمنعه أو يردّه، وخاصة فيما يتعلّق بالأمور البديهية التي يتّفق حولها سليمو العقول وقد ذكر هذه الأمور الجرجاني في قوله «واعلم أنّ العمدة من هذه المبادئ الأول السبعة هي الأوليات، إذ لا يتوقّف فيها إلا ناقص الغزيرة كالبله والصبيان أو مدنس الفطرة بالعقائد المضادة للأوليات كما لبعض الجهّال والعوام، ثمّ القضايا الفطرية القياس ثمّ المشاهدات ثم الوهميات، وأما المجربات والحدسيات والمتواترات فهي وإن كانت حجة للشخص مع نفسه لكنّها ليست حجة على غيره إلا إذا شاركه في الأمور المقتضية لها من التجربة والحدس والتواتر فلا يمكن أن يقنع جاحدها على سبيل المناكرة»(٣٤).

ولذلك كان على الخطاب القرآني أن ينفذ إلى الفطرة التي فطر الله الناس عليها، وعندئذ تتعيّن الحجة المنطقية والأقيسة التي من بينها الاستدلال بأنواعه وصور القياس المختلفة؛ فالاستدلال هو عملية التفكير التي يمكن من خلالها استنتاج استدلال معيّن جديد يسمى النتيجة أو المحصّلة استنادًا إلى قضية أو عدة قضايا تسمى المقدمات(٣٥) ذلك ما نلاحظه مثلاً في جدال موسى مع فرعون في قوله تعالى: ﴿**وقال موسى يافرعون إني رسول من رب العالمين**﴾(الأعراف ١٠٤) فإذا تأملنا هذه الآية نلاحظ أنّها تضمنت بيانًا وتوضيحًا لوظيفة الرسالة وموضوعها، ومحتوى البيان أنّ فرعون ليس ربًا ولا إلهًا لأنّ الإله الحق ما كان للعالمين بخلقه إياهم وعنايته بهم وفرعون متسلط جبّار يذيق الناس

أصناف العذاب والقهر ومن الواضح أنّ في هذه الآية حجة عقلية قائمة على الاستدلال الذي يأخذ من ماهية موضوع القول دليل الدعوى(٣٦) ويتجلّى ذلك في أخذ موسى عليه السلام من صفة الله (رب العالمين) دليلاً يثبت بأنّه يستحق العبادة، ويمكن تجسيد هذه الصورة كما يلي :

م ١ : فرعون بحكم واقعه لا يمكن أن يتّصف بكونه إلهًا للعالمين .

م٢ : وكل من لا يتّصف بحكم واقعه إلهًا للعالمين فليس إلهًا .

ن : فرعون ليس إلهًا ولا ربًا، وادعاؤه الربوبية مجرد افتراء وادعاء باطل .

فالمتأمل لهذا الردّ يلاحظ إضافة إلى كونه تفسيراً لمضمون رب العالمين بعد سؤال فرعون : ﴿ **قال فرعون وما ربّ العالمين قال ربّ السماوات والأرض وما بينهما إن كنتم موقنين** ﴾(الشعراء ٢٣ـ ٢٤) فموسى عليه السلام وجّه نظر فرعون للتأمل بقصد دفع الشك والظنّ لقوله إن كنتم موقنين، ويمكننا تبيّن صورة الحجة العقلية هنا كالتالي :

م ١ : الإله هو الذي خلق السماوات والأرض وما بينهما

م ٢ : وليس يا فرعون أنت الذي خلق السماوات والأرض

ن : إذن فلست أنت الإله .

فلمّا أحسّ فرعون بقوة موسى وعجزه أمام حجته لجأ إلى منطق القوة، وعزم عل قتل موسى حتى تدخّل من يمتلك الحجة العظمى فقال : ﴿ **وقال رجل مؤمن من آل فرعون يكتم إيمانه أتقتلون رجلاً أن يقول ربي الله وقد جاءكم بالبينات من ربكم وإن يك كاذبًا فعليه كذبه وإن يك صادقًا يصبكم بعض الذي يعدكم** ﴾ (غافر ٢٨) والحجة العظمى هذه كما يسميها محمود يعقوبي هي حجة محرجة لأنّها تجبر الخصم على النظر إلى الأمر من وجهين، وأيًا كان الوجه المختار، فإنّه تلزم منه نفس النتيجة، وتسمى هذه الحجة عند المنطقيين قياس الإحراج، وصورته هي :

ـ إما أن يكون موسى كاذبًا، وإما أن يكون صادقًا فيما ينذركم به .

ـ فإن يكن كاذبًا فعليه كذبه، ولا يضركم كذبه.
أ ـ أفلا ينبغي قتله.
ـ وإن يكن صادقًا، يصبكم بعض الذي يعدكم، ويكون بهذا قد نصحكم.
ب ـ افلا ينبغي قتله[٣٧].

بهرت إذن مواجهة فرعون لموسى في قوله (وما رب العالمين) ولا يخلو هذا السؤال من جهل بكل شيء، فهو يعتقد أن الأمر لا يعدو أن يكون متعلقًا بشخص منافس له غير معروف[٣٨] بدليل أنّه استعمل في سؤاله حرف (ما) الذي يستعمل عادة للدلالة على السؤال عن شيء مفرد وأعمّ ما يقرن به كقولنا: ما الشيء؟ أو ما معنى الشيء؟ كما أنّ (ما) «يلتمس به الشيء أو ماهيته من حيث إنّ أجزاء ماهيته قائمة في طبائعه»[٣٩] وبما أنّ ربّ العالمين لا ماهية له، لأنّه الأول والآخر والباطن والظاهر ردّ موسى بقوله: ﴿ربّنا الذي أعطى كل شيء ثمّ هدى﴾ (طه ٥٠) أي كما ذهب في تفسيره سيد قطب «ربّنا الذي وهب الوجود كل موجود في الصورة التي أوجده بها، وفطره عليها، ثمّ هدى كل شيء إلى وظيفته التي خلقه لها... وهذا الوصف الذي يحكيه القرآن عن موسى يلخص ويعمم أكمل آثار الألوهية الخالقة المدبرة لهذا الوجود»[٤٠].

ويمكن تلخيص الاستدلال الأول العام فيما يلي:
م ١ : الله قد أعطى كل شيء خلقه الملائم
م ٢ : كل من كان ذلك شأنه فهو ربّ العالمين
ن : إذن الله ربّ العالمين باعتبار أنّ سواه لم يتصف بما اتّصف به هو بحكم الواقع.

وهذا يعني أنّ الحوار لا يكون مفيدًا إلا إذا توفرت أدلة إثباته، وكما يجب أن يقدم نتائج مفيدة تظهر على المتحاورين، لعلّ أهمّها ما يسفر عنه من تأمل عند ردّ الفعل يردفه قبولاً أو نقلاً مبرراً بالحجة كذلك، أما إذا كان الفعل الكلامي غير نافذ لتعصب الطرف

الآخر كما هو الأمر عند فرعون مثلاً، فإنّه في هذه الحالة يلجأ إلى الجدال دون استعمال الوسائل اللفظية كالإشارة أو أي فعل مثل: عصا موسى أمام فرعون والسحرة، وفي هذه الحالة فإنّ لازم فعل الكلام يحسن خارج العبارة لأنّه كما يقول أوستين «يجوز إيقاع التهديد أو التخويف بتحريك العصا أو تصويب البندقية وحتى في الحالات التي يمكن فيها أن نحثّ الآخر أو نقنعه أو نجعله يطيع أو يعتقد في أمر ما، فنحن نستطيع أن نصل إلى غرضنا بدون عبارة ما أو بدون فعل كلامي»(٤١) وهذا يدلنا على أنّ الكلام وحده ليس وسيلة الإقناع وحدها، بل نستطيع أن نحتجّ أو نتحاور بدون استعمال الألفاظ، ومع ذلك فإنّه يدخل تحت قوى أفعال الكلام لأنّها المعادل الموضوعي له، لذلك جاء في الحديث: إنّ الدين المعاملة.

لسنا في هذه المداخلة بصدد عرض مفصل للصور المنطقية كلها في القرآن، لأنّها هذا يستدعي جهدًا أكبر سبقني إليه البعض مثل محمد التومي في كتابه (الجدل في القرآن) وقد حلّل بالتفصيل الآيات القائمة على الاستدلال والقياس بأنواعه، وحسبنا ما تلهمنا به هذه الدراسة وغيرها من نتائج تستجيب لإشكالية الحوار مع الآخر، غير أنّه وبما أنّنا بصدد الحديث عن المقاطع الحجاجية في الخطاب القرآني، فمما يؤكد هذه الصور المنطقية أنّها لا تتجلّى فقط من حيث علاقة المقاطع فيما بينها، بل إنّ الصور المنطقية تتجلّى حتى على مستوى العلائق التي تتحكم في العبارة القرآنية، وهي الروابط التي توظف أصلاً للمحاجة وتلعب دوراً كبيراً في إجلاء المعنى، وعبوره إلى ذهن المتلقي، فهي أدوات لغوية تلعب دوراً أساسيًا في عملية الربط بين مختلف عناصر الحجاج كالمقدمات والنتائج، وسوف نشير إلى بعضها بالتحليل نظراً إلى كون هذه الأدوات لم تحظ بالدراسة المفصلة من جانبها التداولي بحسب اطلاعنا، وذلك راجع إلى افتقار الدرس العربي الحديث إلى مثل هذه الدراسات الحديثة، وإلى إهمال العرب لتراثهم البلاغي الذي أفاض في مثل هذه الأمور. ومن هذه الروابط الحجاجية والتي وردت في قصة موسى ما يلي:

١ : **واو الحال**: وهو رابط حجاجي يلعب دوراً في تقديم الحجج، وباستعماله يكون للحجة طابع البرهان كمثل قوله تعالى على لسان مؤمن آل فرعون: ﴿ **أتقتلون رجلاً أن يقول ربي الله وقد جاءكم بالبينات من ربّكم** ﴾ فالبنية الحجاجية هنا تبدأ بالنتيجة لا المعطاة، وهي:

النتيجة : لا تقتلوا رجلاً قال ربي الله.

الرابط الحجاجي: واو الحال.

المعطاة ـ الحجة: قد جاءكم بالبينات من ربكم.

فبواسطة هذا الترتيب الذي يسمى بالنظام العكسي التنازلي نعلل إثباتًا سبق نصيًا، ولكنّه تأخّر حجاجيًا، ويمكن رسمه كالتالي:

النتيجة ‹ ـ واو الحال ـــــ المعطيات ـ الحجج

لا تقتلوا رجلاً قال ربي الله ــــ و ــــ قد جاءكم بالبينات.

٢ : **الجملة المؤكدة بإنّ**: وتستعمل هذه البنية غالبًا لتصحيح أمر سبق ذكره، وهي أيضًا ذات نظام عكسي تنازلي، ومثلها في قوله تعالى: ﴿ **وقال فرعون ذروني أقتل موسى وليدع ربّه إني أخاف أن يبدل دينكم وأن يظهر في الأرض الفساد** ﴾ (غافر ٢٦) فتكون البنية الحجاجية كما يلي:

النتيجة: قتل موسى. الرابط: إنّ. الحجة: الخوف من إبدال الدين.

ويمكن رسمها كالتالي:

النتيجة ‹ـــــــ إنّ ـــــــ الحجة.

ذروني أقتل موسى ‹ـــــ إني ـــــ أخاف أن يبدل دينكم.

٣ : **لكنّ**: لها دور حجاجي أساس باعتبارها تصلح للمحاج لتقديم معلومات على أساس أنّها حجج، ومن ذلك قوله تعالى على لسان موسى ﴿ **قال ربي أرني أنظر إليك قال**

لم ترني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني فلما تجلّى ربه للجبل جعله دكًا ﴾ (الأعراف ١٤٣) ويمكن تمثيل بنيتها في الشكل التالي :

أ - النتيجة : إمكانية الرؤية ب- النتيجة : استحالة الرؤية

لكـن

أ- الحجة : إن استقر الجبل مكانه ـــ› ب-الحجة : الجبل لم يستقر مكانه .

نلاحظ أنّ كلا من حجج (أ) ونتائجها مناقضة تمامًا لحجج (ب) ونتائجها .

٤ : **أم** : وهي تشبه واو الحال لكونها تقدم حججًا ولكنّها تختلف عنها في الشكل والقصد، فمع أم تختفي النتيجة وتبقى الحجة، ومن سماتها أيضًا تقديم الحجة الضعيفة وإلحاق الدحض بها ويمكن تمثيل بنيتها كالتالي(٤٢) :

النتيجة (ضمنية) ‹ـــ الحجة (المعطاة) ‹ـــــ دحض الحجة

ونجد هذا الرابط في قوله تعالى على لسان فرعون : ﴿ **أم أنا خير من هذا الذي هو مهين ولا يكاد يبين فلولا ألقي عليه أساورة من ذهب أو جاء معه الملائكة مقترنين فاستخف قومه فأطاعوه إنّهم كانوا قومًا فاسقين** ﴾ (الزخرف ٥٢ - ٥٤). وفي تفسير هذه الآية يقول السيد قطب : «واستخفاف الطغاة للجماهير لا غرابة فيه، فهم يعزلون الجماهير عن سبل المعرفة ويحجبون عنهم الحقائق حتى ينسوها ويلقون في روعهم ما يشاؤون من المؤثرات حتى تنطبع نفوسهم بهذه المؤثرات المصطنعة، أما المؤمنون فيصعب خداعهم واستخفافهم ومن هنا يعلل القرآن الكريم استجابة الجماهير لفرعون»(٤٣) . ولقد اعتمد فرعون مبررات لا أساس لها من الصحة في كون موسى لا يصلح ان يكون رسولاً، فهو بشر كسائر البشر، غير أنّه من الأسس المسلم بها في عملية الحجاج والإقناع وفي علمية التخاطب والحوار العادي أنّه إذا كان المتكلم على علاقة بمن يحاورهم فذلك أدعى إلى

الإقناع والتأثير فيهم. ويمكن تمثيل الرابط الحجاجي (أم) في الآيات السابقة على النحو التالي:

النتيجة (ضمنية) ‹ــ الحجة (المعطاة) ‹ـــــ دحض الحجة

~ ~ ~

موسى ليس نبيًا مهين لا يفسح لا يملك تاج الملوك استخفاف فرعون بقومه (الفاسقون)

من خلال هذا العرض الموجز لبعض الظواهر الحجاجية نستنتج أهميتها الكبرى في عملية الإقناع لكونها تقدم الحجج والبراهين وتربطها بالنتيجة، والحجاج المبني على براهين صادقة يؤدّي حتمًا إلى نتائج صادقة، أما الحجاج المبني على براهين كاذبة فمآله الدحض والنقض فالحجة الصادقة تعبّرعن شخصية صاحبها «ذلك أنّ السامع إذا علم أنّ الخطاب صادر عن قلب منافق وضمير مخادع لا يلقي له بالاً، بل سيكون ذلك أدعى للنفور مما يريد المتكلم إقناع السامعين به، وللانصراف عنه إذا ما يراه أفضل، وبذلك فإنّ الصدق في القول ومطابقة الظاهر للباطن أساس مهم من أسس الإقناع»(٤٤). فالحجاج إذن كان في الخطاب القرآني عنصراً مهما في عملية الإقناع وفي إدراك الحق وقبوله، ولقد أعطى القرآن العقل مكانة كبيرة ونوّه به في العديد من الآيات حتى إنّه وصف الذين لا يعملون عقولهم بالأنعام أو أضلّ، ذلك أنّ الإسلام يريد أن يحصل الإنسان على القناعة الذاتية المرتكزة على الحجة والبرهان في إطار الحوار الهادي العميق في قضايا العقيدة أو غيرها.

٣. النماذج الحجاجية في الخطاب النبوي:

إنّ الأحاديث النبوية هي أدلة على كثير ممّا جاء في القرآن الكريم، وخطاب الرسول مبعوث للناس عامة و موجّه للعقول التي تشترك في التزامها بالمنطق وتسليمها بالبديهي،

ولكن تتباين في أنماط تفكيرها، وبالتالي تتباين في أنماط استيعابها للحجج؛ لأنّ المخاطب لا يتحدث إلى عقول الناس فحسب بل ينفذ إلى عواطفهم، من هنا يتبيّن لنا مدى تعقيد مهمّة الرسول عليه الصلاة والسلام في إحداث الإقناع واستحضار الإرادة التي تخدم هدف الحديث، الذي هو إصلاحي في كل الأحوال، فكان عليه بسط الحجة وتبسيطها لكي تكون مفهومة والتنويع في أبنيتها، لأنّه قد يقتنع هذا بحجة جاءت بأنموذج لا يستوعبها ثان في قالب آخر. وسوف نعرض لبعض النماذج الحجاجية القائمة على التمثيل الذي يسمّيه الفقهاء قياسًا، ويسمّيه المتكلمون ردّ الغائب إلى الشاهد، ومعناه أن يوجد حكم في جزء معيّن، فيتنقل حكمه إلى جزء آخر مشابه بوجه ما فهو إذن استدلال، ويعدُّ قياسًا أوّليًا يسمّى قياس المثال، ولقد انتبه دارسو النصّ القرآني إلى أهمية المثل في عملية إحداث الإقناع، استنادًا إلى قوله تعالى: ﴿**ولقد ضربنا للناس في هذا القرآن من كلّ مثل**﴾ (الروم ٥٨) وهي إشارة إلى فاعلية المثل، وإلى العملية الاستنتاجية التي تستوجب علمًا لفهم المثل والوصول إلى النتيجة. لقد استعمل الرسول عليه الصلاة والسلام المثلَ بالتّشابه في قوله: «مَثَلي ومثلكم كمثل رجل أوقد نارًا فجعل الجنادب والفراش يقعن فيها وهو يذبّهن عنها، وأنا آخذ بحجزكم عن النار وأنتم تفلتون من يدي»[٤٥]. فللتعبير عن عدم إفلاحه في إنقاذ الفئة المخاطبة من الهلاك مثّل لنفسه ولهذه الفئة برجل أوقد نارًا، وإذا بمجموعة من الحشرات (الجنادب والفراش) يقعن فيها وهو يحاول إبعادها ولكنّه لم يفلح تمامًا كما هو الحال بالنسبة إلى الرسول الذي يحاول إبعاد هذه الفئة عن النار لكنّها تتفلّت منه، كناية عن انغماسها في الجهل والمحرّمات التي تقودها إلى النار، وقوة الحجة تكمن في أنّ إبعاد هذا النوع من الحشرات عن النار عملية قريبة من المستحيل، لأنّ من فطرتها الانجذاب إلى النار والموت فيها، ومن ثمّ فرغبته لن تفيد في شيء لأنّه لن يستطيع أن يهدي من أحبّ، ولعلّها الفئة المقصودة من قوله تعالى: ﴿**ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم**﴾ (البقرة ٧).

وإذا شئنا صياغة هذا المثل وتأويله حجاجيًا فسنحصل على نموذجين متماثلين للمشبّه أحدهما للمشبه والآخر للمشبه به :

المشبّه به

الرجل الذي أوقد نارًا	الجنادب والفراش	عدم استطاعة الرجل
الجنادب والفراش	تنجذب غريزيًا إلى النار	إبعادها عن النار
~	~	~
معطاة١	حجة ١	النتيجة

المشبه

الرسول + النار	عدم إعمال الفكر والعقل	عدم استطاعة الرسول
الفئة المتوافدة على النار	~	إبعادها عن المحرمات
~	الحجّة ٢	~
معطاة ٢		النتيجة ٢

وإذا كانت الغاية من هذا الحديث هي حمل هذه الفئة على الاعتراف بمسؤولية الكفر وعدم الاهتداء، فهذا يعني أنّ التلفظ بهذا الحديث القائم على التمثيل ليس هو الذي سيحمل هذه الفئة على الاعتراف، وإنّما الدلالة المنطوية وراء هذا التلفظ وهو المسكوت عنه المرتبط باستنتاج المخاطبين، الذي توحي به آية ﴿**إنّ الله لا يغيّر ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم**﴾ وهذا ما يسمّى بفعل الاستنتاج وهو هنا مرتبط بقانون الإفادة بحيث إنّنا لا نتصوّر أنّ الرسول يريد أن يخبر هذه الفئة بأنّ الجنادب والفراش تنجذب غريزيًا إلى النار، ذلك أنّ الوضعية التبليغيّة تقتضي التلميح دون التصريح، وهو الدعوة إلى الهداية، ومن الناحية التبليغية هي الأسبق إلى الذهن من الخبر القائم على التمثيل، لأنّ الإخبارية هي ثانوية من حيث الوظيفة بالنسبة للعملية الحجاجية .

وفي سياق التوبة التي قال فيها الله تعالى: ﴿أفلا يتوبون إلى الله ويستغفرونه والله غفور رحيم﴾ المائدة ٤٧ يقول الرسول: «لَلّه أشدّ فرحًا بتوبة عبده حين يتوب إليه من أحدكم كان على راحلته بأرض فلاة، فانفلتت منه وعليها طعامه وشرابه، فأيس منها فأتى شجرة فاضطجع في ظلها، قد أيس من راحلته، فبينما هو كذلك إذ هو بها قائمة عنده، فأخذ بخطامها ثمّ قال من شدة الفرح: اللهمّ أنت عبدي وأنا ربّك، أخطأ من شدة الفرح»(٤٦).

يشبه الرسول هنا فرحة من أضاع الحياة في الصحراء المتمثلة في الراحلة عليها الطعام والشراب، بفرحة الله بتوبة العبد حين يعود إليه، ويكون التأويل الحجاجي:

العبد الموجود في الصحراء + الراحلة الضائعة = **معطاة ١**
عودة الراحلة = **حجة ١**
فرحة العبد الكبيرة = **نتيجة ١**
الله + العبد الضال = **معطاة ٢**
توبة العبد = **حجة ٢**
فرحة الله الأكبر = **نتيجة ٢**

نجد في هذا الحديث أن الرسول قام بقلب القاعدة المعتادة في التشبيه، فإذا كان المألوف أنّ وجه الشبه يكون أقوى في المشبه به عنه في المشبه، فإنّ الفرحة الكبيرة الخارقة عند الله تتجاوز فرحة العودة إلى الحياة، وهذا يعني أنّ الإطار التداولي لعملية الحجاج هنا يتجاوز البحث عن إقناع الآخر إلى بناء نمط تمثيلي ،الغرض منه هو التأثير فيه، وبناء الفعل الاستنتاجي من خلال الصيغة اللغوية للقول، وليس بالإخبار التي يشتمل عليها، وهو في هذا الحديث مرتبط أساسًا بالعلاقة بين صيغة شدّة الفرح واليأس من عودتها (الخاصة بالعبد) **وأشدّ فرحًا** التي تعدّ نداء لفهم وتأويل علاقة الله بعباده دون إعطاء تفسير لطبيعتها، فهو إذن يحمل المتلقي على محاولة إدراك وتصور هذه الرحمة

الإلهية التي أوحى بها السياق النصي، وأنتجها عنصر المبالغة (أشدّ فرحًا) وهو نتيجة كبرى تحتوي النتيجة الأولى وهو فرحة العبد بعودة راحلته والتي تفضي بدورها إلى استنتاجات أخرى هي ضرورة العودة إلى الله، ورحمة الله الواسعة، وهو ما أسماه شُرّاح الحديث بالترغيب وهو فعل الكلام غير المباشر الذي استلزمه منطق التمثيل.

ولقد تعدّدت النماذج الخطابية الحجاجية في الحديث النّبوي و منها القائمة على الاستدلال بالعام على الخاص وهو الذي قال عنه أرسطو إنّه قول إذا وضعت فيه أشياء أكثر من واحد، لزم عن تلك الأشياء الموضوعة شيء آخر، فهو بمثابة انتقال الفكر بصدق قضيّتين إلى الحكم بصدق قضية ثالثة، ومن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم: «يا أيها الناس مروا بالمعروف، وانهوا عن المنكر، قبل أن تدعوا الله فلا يستجيب لكم، وقبل أن تستغفروه فلا يغفر لكم. إنّ الأمر بالمعروف لا يقرّب أجلا، وإنّ الأحبار من اليهود والرهبان من النصارى، لما تركوا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لعنهم الله على لسان أنبيائهم وعمّهم البلاء».

استهلّ الرسول حديثه **بمقدّمة كبرى** «يا أيها الناس مروا بالمعروف. . . . . . .» لأنّ من لا يفعل يعاقبه الله بعدم الاستجابة إليه. ثم جاءت قضية جزئية متميّزة بالخصوص وهي **المقدّمة الصّغرى** القائلة: إنّ الأحبار تركوا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولإصدار الحكم كان لا بدّ من الرّجوع إلى الحكم العام (المقدمة الكبرى) التي تلزم عنها نتيجة أنّ الله سيعاقبهم (لعنهم . . . وعمّهم البلاء) وبالتالي تكون صياغة القياس هي:
من لا يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر يعاقبه الله (مقدمة كبرى).
الأحبار والرهبان تركوا هذا (مقدمة صغرى)
لعنة الله (نتيجة)

وفي حالة القياس يكون الربط بين المعطيات والنتيجة مؤسّسا ضمنيا بواسطة ضامن وسند أو دعامة، فتكون المعطاة هي الظاهرة، والسند هو المضمر في أغلب الأحيان،

وفي هذا الحديث نجد ربط القضية المعطاة التي هي الأحبار . . بالنتيجة المتمثّلة في لعنة الله عن طريق قاعدة استدلال فيها ضامن ظاهر يضمن صحّة الاستدلال وهو : من لا يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر يعاقبه الله ، إلى جانب وجود سند مضمر يستمد منه صحته وشرعيته يدل عليه السياق ، و المتمثّل في قوله تعالى : ﴿**ولتكن منكم أمّة يدعون إلى الخير يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون**﴾ (آل عمران ١٠٤) .

نلاحظ في هذا الحديث وبخلاف الحديث الأول أنّه مبني على أفعال الكلام المباشرة وهي أفعال التّوجيه المتمثلة في الأمر والطلب (مروا وانهوا) وهي أفعال كلام الغاية منها حمل السامع على فعل ما أُمر به ، ولقد توسّل له لضمان الفعل بمعطيات إخبارية عن اليهود والنصارى ليكون القيام بالفعل مرتبطا بمدى قوة القاعدة الاستدلالية من ضامن (عقاب الله) وسند (الآية) وليقيم بها الحجة البالغة في الإقناع والتأثير معا وحمل الآخر على القيام بالفعل . إنّ هذا القياس من الحديث ليس إلا القياس بشكله الكلاسيكي ، وهو يستجيب للبعد التعليمي والتربوي الذي اتّبعه الرسول عليه الصلاة والسلام في الدعوة إلى الله ، وهي كما نتصوّر مرتبطة بوضعية خطاب معيّنة وبنماذج معينة من المخاطَبين . في حين نقف عند نماذج أخرى من الأحاديث التي اعتمد فيها الرسول أشكالا أخرى في بناء القياس ، كالقياس الإضماري وهو الذي تكون إحدى المقدّمتين أو النتيجة محذوفة وتكون مفهومة من خلال سياق القياس ، ومثالنا على ذلك قوله عليه الصلاة والسلام : «ما أكل أحد طعامًا قط خير من أن يأكل من عمل يده ، وإنّ نبيّ الله داوود كان يأكل من عمل يده» في هذا السياق تظهر مقدمة كبرى (ما أكل أحد طعاما . . .) ومقدمة صغرى (إنّ نبي الله داوود كان يأكل من عمل يده) أما النتيجة فمضمرة نستخلصها من السياق وهو أنّ نبي الله داوود أكل أخيَر الطعام أما إذا أوّلناه حجاجيًا فتكون لدينا معطاة هي : نبي الله داود كان يأكل من عمل يده ، ونتيجة لذلك أنّه أكل أخيَر الطعام ، ويضمن هذا قاعدة استدلال متمثّلة في ضامن هو أنّه ما أكل أحد طعامًا قط خير من أن يأكل من طعام يده ، وسند مضمر متمثل في قوله تعالى : ﴿**ليأكلوا من ثمره**

وما عملته أيديهم أفلا يشكرون﴾ (يس ٣٥). وسوف لن نعدم الهدف والغاية من هذا الحديث وهي الحثّ على العمل والكسب، وإقرار لقيمة العمل التي اهتزّت عند فئة معيّنة من المجتمع في عهده والمرتبطة بظاهرة التسوّل والاتكال على الغير، والدعوة كما نلاحظ من خلال الصيغة اللغوية ليست مبنية على صيغة الأمر والنهي كما مرّ في الحديث السابق لأنّ الأمر لا يتعلّق بأوامر الله (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) والذي يتبع إبطاله إبطال لأمر الله، بل هو موقف اجتماعي يخصّ قيمة الإنسان في المجتمع التي لا تتأتى إلا بالعمل حتى وإن كان المعني ذا شأن كبير، وسلطة روحية مثل النبي داوود، فيكون القانون الإخباري هو الضامن للحجة من أجل التأثير في المتلقي.

وهناك نموذج القياس بالتضاد أو ما يعرف بالقضية ضد المنطقية Antilogisme وهي ضرب من ضروب القياس أو صيغة في المنطق تعبّر عن عدم تلاؤم مقدمتي القياس المملى على نفي نتيجته(٤٧) كما في قول الرسول: «تحرّوا الصدق وإن رأيتم أنّ الهلكة فيه فإنّ فيه النجاة» نستخلص من هذا الحديث مقدمتين غير متلائمتين وهما: في الصدق النجاة والصادقون يهلكون، فنخلص إلى نتيجة هي: أنّ الهلاك ليس بسبب الصدق. أما تأويله الحجاجي فلن يفضي إلى الشكل الذي ألفناه في القياس السابق، إنّما هناك تقييد لقاعدة الاستدلال وقد يؤدي إلى دحض العلاقة بين المعطاة والنتيجة المتوقّعة، فيوصلنا هذا التقيّد إلى نتيجة أخرى غير النتيجة المتوقّعة، فيكون النموذج الجديد:

معطاة ١

الصادقون يهلكون في الواقع >> النتيجة المحتملة >> الصادقون يهلكون بسبب صدقهم لكـن

معطاة ٢

في الصدق النجاة » النتيجة المعاكسة للمحتملة » الصادقون لا يهلكون بسبب صدقهم وإنّما لأسباب أخرى.

نلاحظ من هذا النموذج أنّ الحديث موجه أساسًا لنمط معيّن من المتلقين، لا يكتفي بالظاهر والسطحيات، بل بالنظرة النافذة إلى العمق، وإذا سلمنا بأنّه موجّه إلى النماذج العاديين، ففيه زعزعة لأفق انتظار اجتماعي متصلّب واعتقاد خاطئ يعتقد فيه أنّ من يقول الصدق ويعترف بالخطأ يُعاقب، ويؤسس لأفق انتظار معاكس تمامًا، ذي بعد عقائدي صارم وهو ﴿ قل لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا ﴾ وهي قاعدة سوف تكون لها آثار اجتماعية في المعاملات وخاصة في العدل الاجتماعي، فنلاحظ كيف يبرّر عليه الصلاة والسلام فعل الأمر الذي وجّهه، بجعله متقبّلاً عند المخاطَب، فلم يكتف بقوله «تحروا الصدق» بل دحض مسلّمة سائدة «أنّ فيه الهلاك» وعوّضها بـ «لأنّ فيه النجاة» وهي على مستوى عال من المنطقية يتجاوز بها صاحبها ظواهر الأمور.

وقد يلجأ الرسول عليه الصلاة والسلام إلى صياغة نماذج من أحاديثه تقوم على الموازنة بين متناقضين، مما يوقع المتلقي في إحراج عقلي بإظهار متناقضين أثناء عملية الاستدلال متساويين من حيث إسناد كلّ منهما إلى أساس سليم، فلا تبدو النتيجة خطأ، وإنّما يرجع إلى الطبيعة الجدلية لعملية الإدراك كقوله: «من أحبّ دنياه أضرّ بآخرته، ومن أحبّ آخرته أضرّ بدنياه، فآثروا ما يبقى على ما يفنى» حيث نلاحظ هنا مقدمتين متناقضتين تفضيان إلى استنتاج فيه تناقض مفاده: لا يجب أن نحب الدنيا ولا يجب أن نحب الآخرة، لكنّه صلى الله عليه وسلم يوصل المتلقي إلى نتيجة يؤث فيها الآخرة على الدنيا، والإيثار ليس تفضيل الواحدة على حساب الأخرى، ولكن جعل الأولى في خدمة الثانية، وهي دعوة إلى عدم التطرف والتزام مفهوم الوسطية. وهناك نماذج كثيرة في بنية الحديث النبوي الشريف كتلك القائمة على التقسيم، وهي الطريقة العلمية لمعرفة التصورات المجهولة كقوله: (إذا أراد الله بقوم خيراً ولّى عليهم حلماءَهم، وقضى بينهم علماؤهم وجعل المال في سمحائهم، وإذا أراد بقوم شراً ولّى عليهم سفاءهم، وقضى بينهم جهّالهم وجعل المال في بخلائهم) فنلاحظ هنا كيف يسيطر قانون الشمول الذي

يبرز إحاطته بمجاهل أساليب الحكم وتيسير الشعوب والتي لا تتعدّى أمرين اثنين: الخير أو الشر وأسبابهما، وهي حجة لا يمكن أن يردّها عاقل وتكون البنية الحجاجية كما يلي:

معطاة ١ + معطاة ٢ + معطاة ٣ >> نتيجة.

وقد يعمد عليه الصلاة والسلام إلى الشرح، وهو آلية حجاجية، يقوم على القاعدة الإخبارية ولكنّه يتميّز بكونه يسعى إلى الإفهام وتوضيح بعض الظواهر ضمنية كانت أم تصريحية فالشرح إذن هو إجابة عن السؤال (لماذا) الذي يراود كل مخاطَب عندما يتلقّى خطابًا وخاصة إذا كان فعلاً توجيهيًا كالأمر والنهي، فيكون الشرح مطابقًا لمقتضى الحال؛ لأنّه قد يقدّم مخاطِب ما شرحًا خاطئًا لا علاقة له بوضعية الخطاب وحال المستمع ومقامه لذلك نجد الرسول في أحاديثه يقدم الحجة بواسطة الشرح كقوله: «إذا صلّى أحدكم بالناس فليخفف [لماذا] فإنّ فيهم الضعيف والسقيم والكبير»[٤٨].

إنّ هذه النماذج وغيرها من الأشكال الحجاجية التي عرضنا بعضها من أحاديث الرسول عليه الصلاة والسلام تدلّ على تفهّم لوضعية المخاطبين من حيث مستواهم الفكري، ووعيهم ودرجة اعتقادهم، وعلاقاتهم فيما بينهم إلى درجة أنّه بمجموع أحاديث الرسول نستطيع استنباط آليات لتصنيف الفئات الاجتماعية، وتحديد طبيعة الخطاب الذي يوجّه لهم.

إنّ سلطة الحديث النبوي تتجلّى في منطقيته وبراهينه التي تتشكّل منها بنيته اللغوية وليس في قانون الإخبار، على الرغم من أنّ عادة الخطابات التعليمية والإصلاحية والتي يتّجه فيها الإرسال من الأعلى (المعلّم) إلى الأدنى (المتعلّم) أن تتّخذ شكل الأفعال التوجيهية من أمر ونهي بالترغيب والترهيب.

إنّ دراستنا لطبيعة المقاطع الحجاجية في هذه الأحاديث تؤكّد أنّ الثقافة العربية الإسلامية أدرجتها في دائرة مغلقة وحكمت عليها بتنحيتها من دائرة الاتصال الأدبي

الممتاز له أدبيتها الخاصة ويمكن للمناهج المعاصرة أن تعدها نصوصًا موجّهة إلى العقول قبل القلوب أو القلوب التي تعقل في أحسن الأحوال، ولقد أسهمت هذه النصوص في زعزعة آفاق الانتظار الإيديولوجية واللغوية المتحجّرة، الأمر الذي يؤسس نظرية للتلقي والحوار ستعيد النظر في كل ما قيل عن الحديث النبوي.

و إنّ ما قيل عن الخطاب الديني بأنّه يخلو من الاستدلال مجرد مغالطة الهدف منها فصل المسلمين عن الآخرين واتهام الإسلام بالإكراه واللاّحوار، وقد فاتهم إدراك الخصوصية الاستدلالية للخطاب الديني عامة و الأحاديث النبوية على وجه الخصوص وتتجلى هذه الخصوصية في أن بعض عناصر الاستدلال فيها تحذف حذفا تعويلا على قدرة المتلقي على تبنيها بمعونة القرائن التي يشتمل عليها مقام الكلام(٤٩).

وفي الأخير: لقد التزمنا بمنهجية معيّنة في الحديث عن الإقناع للوصول إلى الحوار غير أنّه بدا لنا وبعد تحليل نماذج أنّ الأدوات التي توخيناها لا تفي بالغرض المطلوب ولكن حسبنا أن تكون بداية نتعلّم من خلال هذه النماذج كيف تكون طريقة التواصل، وخاصة بالحجاج الذي هو بنية تداولية يقترن فيها قصد التوجيه بقصد التأثير والتقويم الأخلاقي المقترن بالعمل، والحجج في القرآن والحديث ليست ضربًا واحداً في الإقناع لأنّهما في أصلهما بنية استدلالية لقوله تعالى: **﴿ولله الحجة البالغة﴾ ﴿وما آتاكم الرسول فخذوه﴾** والإشارة إلى هذه الحجج في هذه المداخلة تعني أنّنا نمتلك آليات التواصل والحوار من القرآن والسنة يتعيّن علينا استغلالها في مواجهة ما يفرض علينا من مناهج غربية في البحث والنظر والمعاملة، وخلق مناخ للتعامل والتفاهم والحوار يجعلنا في مرتبة الند دون شعور بالنقص أو تنازل عن خصوصياتنا، وهذا يقتضي إحساسًا عميقًا للأفكار والمبادئ التي نؤمن بها وعدم رفض أفكار الآخرين بحجة مخالفتها، ولذلك يتعيّن علينا أولاً معرفة هذه الأفكار أي موضوعات الحوار كالعولمة مثلاً بعيداً عن الجو الانفعالي الذي يحول دون تركيز المفاهيم البديلة الحقة.

وقد أثبت تاريخ العلاقة بين المسلمين والغرب أنّ أسباب الصراع الفكري ناتجة أساسًا عن جهل كل طرف للفكرة التي ينطلق منها الآخر، أو جهل طرف لطرف آخر يفوقه إعدادًا علميًا وثقافيًا فيستغلّ ذلك الجهل للهيمنة بكل أشكالها بحجة امتلاك الخبرة والعلم والحضارة؛ لذلك فالقرآن والحديث يمدّاننا بامتداد المدارك وامتلاك العقل الكبير الذي يحقق الخاصية الفعلية التي تجعل المسلم يساهم مثل غيره في بناء المجتمع الإنساني، وتجلب له المنفعة وترتقي بإنسانيته حتى تشرف على أفق الكمال العقلي، فيمكنه بعد ذلك إنشاء خطاب يضاهي في قيمته عطاء خطاب المعاصرين من الذين يستأثرون بالتقدم.

لقد ركّزنا على الحجاج يقينًا منّا أنّ الحوار الحقيقي والتواصل المثمر لا يقوم إلا عليه بل إنّ كل عنصر من أية محاورة لابدّ أن يعتبر جزءًا من محاجة تمرّر إما تلقائيًا بين المتخاطبين أو أنّها تنتج أثناء المحاورة والتواصل(٥٠).

ولقد بدا لنا أنّ الخطاب القرآني والحديث النبوي، ومن خلال أنماط الحجج يهدفان إلى إفادة المتلقي لتقويم فعله وتجلّى خاصة من خلال الفعل التكليمي Acte perlocutoire الذي أشرنا إليه من خلال الحديث عن أفعال الكلام، ولقد لاحظنا أنّ الحجة في الحديث بجانبها الأخلاقي مستمدة من الجانب القيمي للقرآن الكريم والذي يهدف للوصول إلى المقاصد الخفية للأشياء والحكم التي تنطوي عليها، وكأنّ الخطاب القرآني يقول للإنسان لا تقبل القول حتى تظفر بحكمه، فتزيد بها عقلاً وهو بمثابة المبدأ الذي تكمن فائدته في كونه يتيح توسيع العقل وإخراجه من حدود العقلانية المجردة، والحجة الموجهة التي توحي بالإكراه(٥١).

لقد كانت إشارتنا للنماذج الحجاجية في الحديث النبوي لإبراز أنّ الخطاب الحامل للموعظة والإصلاح لا يخلو من استدلال بل لقد تبيّن من هذه الأحاديث إضافة إلى توفرها على شرطي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والأخذ بمبدأ الترغيب

والترهيب، فإنّها ترقى بالمعنى الأخلاقي من سياق التعريف والإخبار إلى سياق التوجيه والتكليف، فتصرف عنه بعده الإكراهي.

وإذا سلمنا بأنّ إشكالية الحوار بين العرب والغرب هي إشكالية العلاقات التخاطبية، فإنّه آن الأوان لكي تنضبط الأقوال فيها بقواعد تؤكد فائدتها التواصلية أولاً، وهي قواعد التبليغ من إخبار وفائدة وشمول تهدف كلها إلى أن يتعاون المتكلم والمخاطب على تحقيق هدف التواصل، وذلك قبل قواعد التعامل.

ولقد لاحظنا أنّ أفعال الكلام في الخطاب القرآني والحديث النبوي مؤسسة على ما يعرف بمنطق التأدب، والذي من آلياته، ألا يفرض المتكلم نفسه على المخاطب، وأن يجعله يختار ويتجلّى هذا المبدأ خاصة في استعمال الاستفهام أو التمثيل لجعل المخاطب يبادر إلى الاقتناع مثلما تجلّى في سورة الرحمن التي لم يكن التكرار والاستفهام فيها إلا من أجل تقويم السلوك الإنساني والوصول إلى مقصد إصلاح العقيدة. ونحن في هذا العصر نعيش إرباكًا في العقائد والمفاهيم، وحاجتنا إلى إقناع غيرنا تقتضي أولاً وقبل كل شيء تأسيس خطابنا على منطق التأدب هذا، ولنا في أحاديث الرسول عبرة فيما كان يمثل به أو يضمر له، وهذا يعني أنّ الرسول كان يدرك أنّ الأقوال والأفعال التي كان يأتي بها كان يقدرها بحسب الفائدة التي تدرها على المخاطب، ولقد أكّد ذلك مبدأ التصديق في أحاديثنا أي مطابقة القول للفعل، فما أحوجنا اليوم إلى هذا المبدأ عندما نتعامل مع الآخر، فيكون عملنا تصديقًا لكلامنا، وبهذا فقط يتأكّد التعاون فإذا أحسّ الآخر بمبدأ التعاون تواصل معنا، لأنّه لا يعقل منا كلامنا فحسب، بل يراقب سلوكاتنا، فإذا ما شعر بأنّ حقوقه مقدمة على حقوقنا وفق مبدأ الإخلاص تجرّد من أسباب الصراع والنزاع، وأسفر ذلك عن تحاور صادق ويكون «الشعار التنافس في التخلق».

ولكي تتوفر شروط التحاور مع الغرب، لابدّ من إلغاء سلوك المركزية الغربية التي تنطلق من مبدأ التفوّق التكنولوجي والعلمي بهدف السيطرة على الآخرين، واستلاب

أفكارهم ومبادئهم وثوابتهم باسم التحديث والعولمة. فالطرف الذي يتكلم تحت سيطرة الإرهاب الفكري أو النفسي أو التكنولوجي لا يستطيع إلا أن يشعر بالانسحاق والضآلة وبالتالي ينعدم توفر الوضعية المناسبة للتحاور. ولقد رأينا الرسول وهو النبي المصطفى الذي يوحى إليه يؤكد في محاوراته أنّه بشر لقوله تعالى: ﴿**قل إنّما أنا بشر مثلكم**﴾ وهذا إن دلّ على شيء إنّما يدلّ على أنّ المحاوِر في أي زمان ومكان لابدّ أن يجعل المحاوَر يرتقي إلى درجة من يتعاون معه في إنشاء معرفة مشتركة في التواصل، ويلتزم بأساليب معيّنة لتحقيق الإقناع فيصبح التحاور فعلاً استشاريًا لا استبدادياً.

ولنكن حذرين من أعداء الإسلام الدين الذين يجادلون بغير حق ويتهمونه بالتخريف والتخلف، فأولئك الذين يغلقون أبواب الحوار باسم العلم مكابرة واستفزازًا. لقد صوّر لنا تعالى هذه النزعة في قوله: ﴿**إنّ الذين يجادلون في آيات الله بغير سلطان أتاهم إن في صدورهم إلا كبر ما هم ببالغيه فاستعذ بالله إنّه هو السميع البصير**﴾ (غافر ٦٥).

والسلام عليكم.

الهوامش

(١) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، الدار البيضاء: المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، ١٩٨٧م، ص ١٦٣.

(٢) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ط٢، الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافي العربي، ص ٢٠.

(٣) محمد حسين فضل الله، الحوار في القرآن، ط٢، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٥م، ص ي.

(٤) محمود يعقوبي، المنطق الفطري في القرآن الكريم، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، ٢٠٠٠م، ص ١٤٢.

(٥) أوستين، نظرية أفعال الكلام، ترجمة عبد القادر قينيني، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء بالمغرب، ١٩٩١م، ص ٦٠.

(٦) سيد قطب، التصوير الفني في القرآن الكريم، بيروت: دار الشروق، [د. ت]، ص ٣٣.

(٧) ابن رشد، فصل المقال، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٩٨٢م، ص ٣٤.

(٨) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق أبو الفضل محمد إبراهيم، ج ٢، ط٢، لبنان: دار المعرفة، ١٩٧٢م، ص ٣٤.

(٩) محمود يعقوبي، المنطق الفطري في القرآن، ص ١٨.

(١٠) محمود يعقوبي، المنطق الفطري في القرآن، ص ١٨.

(١١) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص ٢٥٥.

(١٢) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، ج ١، ط١، بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٥م، ص ١١٠.

(١٣) Voir, Introduction à la sémiologie, texte image , groupe de chercheurs OPU . Alger . p 16

(١٤) يراجع عبد القادر بوزيدة ، نموذج المقطع البرهاني (الحجاجي)، مجلة اللغة والأدب، جامعة الجزائر العدد ١٢ ، ١٩٩٧م، ص ٣٠٦-٣٠٧ .

(١٥) يراجع أوستين، نظرية أفعال الكلام، ص ١٣١ .

(١٦) أوستين، نظرية أفعال الكلام، ص ١٣٣ .

(١٧) عبد العزيز عتيق، علم المعاني، بيروت : دار النهضة العربية، ١٩٨٥م، ص ٣٧ .

(١٨) جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج٢ ، بيروت : دار ومكتبة الهلال، [د. ت]، ص ٤٣ .

(١٩) الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ج٢٧ ، مج ١٣ ، ط٤ ، مصر ، بيروت : دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٤م، ص ١١٣ .

(٢١) عبد العزيز عتيق، علم المعاني ، ص ٩٥ .

(٢١) الألوسي، روح المعاني، ج ٢٧، ص ١١٣ .

(٢٢) محمد خطابي، لسانيات النص، ط١ ، بيروت ، الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي، ١٩٩١م، ص ١٧٧ .

(٢٣) الألوسي، روح المعاني، ج ٢٧، ص ٩٧ .

(٢٤) الألوسي، روح المعاني، ج ٢٧، ص ١٣٧ .

(٢٥) Dominique Maingueneau , pragmatique pour le discours litteraire , Bordas. Paris : 1990, p 109

(٢٦) الرماني، أبو الحسن علي بن عيسى، النكت في إعجاز القرآن، تحقيق محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، ط٢ ، القاهرة : دار المعارف، ١٩٦٨م، ص ١٠٢-١٠٣ .

(٢٧) Ducrot, Dire et ne pas dire, 3 eme Ed , Herma n. Paris, p 81

(٢٨) الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل، تحقيق وتعليق: محمد مرسي عامر، ج٤ ، القاهرة : دار المصحف، [د. ت]، ص ٣١.

(٢٩) الزمخشري، الكشاف، ج٤، ص ٣٦.

(٣٠) الطبريسي، جمع البيان في تفسير القرآن، ج٩ ، مج ٣ ، بيروت : منشورات دار مكتبة الحياة، ١٩٨٠م، ص ١٥١.

(٣١) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، الجزء٢، ص ٢٤٠.

(٣٢) نقلاً عن محمد التومي، الجدل في القرآن الكريم، الجزائر : شركة الشهاب، ١٩٩٧م، ص ١٦٥.

(٣٣) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص ٣٢٣ـ٣٤٠.

(٣٤) عبد الرحمن الإيجي، المواقف، القاهرة : مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٣٥٧ هـ، الموقف الأول المقصد السادس والكلام للشارح الجرجاني.

(٣٥) يراجع، روزنتال م و يودي ب، الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمير كرم، مراجعة جورج طرابيشي، ط٥ ، بيروت : دار الطليعة للطباعة والنشر، [د. ت]، ص ٢٤.

(٣٦) محمد التومي، الجدل في القرآن، ص ١٦٩.

(٣٧) يراجع محمود يعقوبي، المنطق الفطري في القرآن، ص ١٢٩.

(٣٨) يراجع محمد حسين فضل الله، الحوار في القرآن الكريم، ص ٢٦٧.

(٣٩) علامات في النقد، النادي الثقافي، جدة، ١٩٩٨م، ج٢٢، ص ٣٣٧.

(٤٠) سيد قطب، في ظلال القرآن، ج ١٦ ، ط ١١ ، بيروت : دار الشروق، ١٩٨٥م، ص ٢٣٣٨.

(٤١) أوستين، نظرية أفعال الكلام، ص ١٣٧.

(٤٢) الحواس مسعودي «البنية الحجاجية في القرآن الكريم» مجلة اللغة والأدب، جامعة الجزائر، العدد ١٢ ، ١٩٩٧م، ص ٣٣٧.

(٤٣) سيد قطب، في ظلال القرآن، ج ٢٥، ص ٣١٩٤.

(٤٤) عبد الرحمن الرحموني «أسس الإقناع في الخطاب الإسلامي»، مجلة المشكاة، الدار البيضاء: دار قرطبة للطباعة والنشر، ١٩٨٩م، العدد ١٠ ص ٢٥.

(٤٥) محي الدين أبو زكريا النووي، رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، [د. ت]، ص ٥٩.

(٤٦) النووي، رياض الصالحين، ص ٨.

(٤٧) الموسوعة الفلسفية، ص ٢٨١.

(٤٨) النووي، رياض الصالحين، ص ٨١.

(٤٩) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص ٣٩٩.

(٥٠) Pierre BANGE et autres, l'argumentation Presses Universitaires de Lyon 1981, p94

(٥١) يراجع طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، أو التكوثر العقلي، ط١، بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨م، ص ٢٦٩.

Notes

(1) Liu Binyan, "Civilization Grafting: No Culture is an Island," *Foreign Affairs,* (72, 4), p. 21.

(2) Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order,* New York: Simon and Schuster, 1997.

(3) Fouad Ajami, "The Summoning: 'But They Said, We Will Not Hearken," *Foreign Affairs* (Sept. - Oct. 1993), p. 3.

(4) Ibid., p. 7.

(5) Fouad Ajami, "The Sentry's Solitude," *Foreign Affairs,* (November/ December, 2001), p.16.

(6) Ibid.

(7) Huntington, p.40.

(8) W. Wink, *Engaging the Powers. Discernment and Resistance in a World of Domination,* Philadelphia: Fortress, 1992, p. 299. Cited by A. Pieris, "Prophetic Humour and the Expulsion of Demons," *Vidyajyoti* (Delhi), 60, May, 1996, p. 318.

new and desirable possibility, which faith then fixes upon as inevitable," who make the future a reality.[8] It is those who have a vision of a future, and act as that future were already a present reality, who actually have a hand in creating the future in which they believe. Once individuals and religious communities give up hope for any real change in the present situation, they no longer influence history, but become its victims.

For this reason, I am grateful to the organizers of this encounter on the "dialogue between cultures." The very fact of our exploring the possibilities of civilizational dialogue shows that people have hope that this can be a reality. It is evidence that there are those who have not despaired of dialogue, and by longing for a world in which each civilization has the opportunity to make its unique and distinctive contributions, we are in the process of bringing about that kind of world.

vitiates every human endeavor and makes societies unlivable. In the Taoist tradition, there is an eternal rhythm to the universe, a natural "path" which, when violated, leads to chaos and self-destruction.

But people of the earth's various religions need to be in dialogue *with each other* if we are to be able to apply clearly and effectively the independent judgments that can prevent modern values from degenerating into a self-centered pursuit of "worldly" goals of power, prestige, wealth, and beauty for their own sakes. Such goals, harmless or even beneficial when viewed in relation to transcendent norms, can become ends in themselves, what the prophetic tradition since the time of Abraham rightly calls "idols." They begin as attractive aspirations but end up as cruel dictators.

Thus, what is needed today is a civilizational dialogue which admits that, while no single civilization has all the answers, every civilization and culture has part of the solution to the problems of modern life. Every culture, with the religious faith that shapes civilizations and , at the same time, transcends every cultural system, has its own contributions to make to the dialogue. The dialogue of civilizations seeks a humanism that supports the genuine advances of modern life while, at the same time, maintains a critical stance towards modern values.

We have a long way to go before such a civilizational encounter can be effective. Feelings of anger and resentment concerning past events can keep peoples apart. Every people can make a long list of grievances they have suffered at the hands of others. Moreover, inequalities in today's world can become obstacles to genuine dialogue. Exclusivist attitudes, by which groups, societies and cultures convince themselves that they have nothing to learn from others, must be overcome. Trust, a requisite of all true dialogue, is often lacking and must be painfully and slowly built up.

However, in the words of Walter Wink, "the future belongs to those who hope." It is "whoever can envision in the manifold of its potentials

worse. Perhaps the greatest difference between civilizational dialogue and secular humanist philosophy is the role envisioned for religion and religious conviction.

Modern society's positivist thrust towards the sensible and the measurable has made possible longer, more comfortable lives for the majority of humans through scientific research. We rejoice in the benefits to humankind brought by new cancer treatments, organ transplants, and medicines to fight old and new diseases. New varieties of rice and wheat have greatly helped the human family to avoid famine and reduce malnutrition. New forms of communication - television, telephone, fax and, most recently, email and Internet - enable people to communicate and obtain information more easily and quickly, both for business and pleasure. Similarly, the worldwide consensus on the dignity of the individual person, even if this is often violated in situations of war and oppression, has eliminated some of history's grosser forms of exploitation such as slavery and indentured servitude.

Nevertheless, modern society, left to itself, can produce a closed circle in which the same basic principles, unchecked by reference to other values beyond the sensible and measurable, can cease to liberate, but themselves become self-contradictory and destructive. Individualism, human rights, free markets, and personal liberty are not absolute values, but can degenerate into selfishness, self-destruction, and societal impasse unless they are viewed in relation to more transcendent values.

In the need for transcendent standards by which modern, liberal values can be measured and evaluated we find the importance of religion in modern life. Religion provides a needed "outside control," an independent criterion from which these values can be judged and assessed. Every religion offers criteria that transcend both history and culture. In religions such as Islam and Christianity, that fundamental transcendent criterion is the Will of God. For Buddhists and Hindus, it is egoistic self-assertion that

century, we must recognize that sometimes things get better, but at other times they get worse. Societal and political structures can be improved, but they can also be allowed to atrophy and grow ineffective.

It is only through a dialogue among civilizations that people's basic needs and desires can be restated and new solutions sought. Islamic civilization, as it has formed and influenced various national and ethnic cultures, has much to teach Christians and others from the West, just as it is true that Christians, having grappled with modernity for almost two centuries - sometimes successfully, sometimes less so - have much experience to share with people of other cultures.

Thus, the civilizational interchange we envision is not founded on any particular ideology nor does it assume that one civilization or culture has succeeded in responding to basic human needs better than any other. Each civilization can show great achievements in some areas, but has much to learn in others. Technological advances and urban accomplishments may be accompanied by a loss of identity and family solidarity. Particular experiments in social welfare programs can result in dehumanization, loss of dignity and discourage initiative. It is only in dialogue that we can share our insights and benefit both from the successes and failures of those of other cultures.

Civilizational dialogue or secular humanism?

The cultural interaction that I propose differs from the "secular humanism" with which we are all familiar, in that it is neither tied to nor rooted in any particular cultural philosophical system. It realizes that the rights of the individual are to be balanced against the rights of societies. It holds that scientific inquiry has responsibilities towards the eventual implications of its research. It realizes that the march of history is not determined nor unidirectional; things can get better, but they can also get

They want a measure of representativity in public life. They want their views, as individuals and as special groups to be able to be heard and taken seriously. They want their communal voice considered, whether it be that of regional or ethnic groups or that of social interest groups such as women, the aged, or the handicapped. They want fair opportunities in life and feel outraged and betrayed by corruption, nepotism, favoritism, or preferential treatment based on caste, color, gender, religion etc.

These basic needs are not only sought after by those who reside in their ancestral regions, but also among those who emigrate for economic or social reasons. Immigrants and migrants are not motivated by civilizational goals. but by the same basic human desires - housing, education, work as indigenous inhabitants.

This "public order" we have been describing does not denote any specific form of government. It can be achieved in a variety of forms and structures. "Democracy," as such, is not the issue. If people experience the political and social systems in which they live to be sincerely attempting to carry out and fulfill these basic desires, to the extent possible, they will accept a single party or multiparty system, a form of government that is democratic, republican, or constitutional monarchy. They will support a system that is Islamic, Christian, or secular, and economic policies that are socialist, capitalist or mixed. But when they are convinced that the system is not concerned about their fundamental desires or is no longer capable to providing them, they look for alternatives.

The need for civilizational dialogue

How to achieve these fundamental but often illusive goals? How to define and enunciate these desires? It is here that the need for civilizational dialogue lies. No culture, no political, social or economic system is perfect. In any part of the world, there are successes, but also defects, abuses, and lacunae. Contrary to the historical optimism popular in the early part of this

The main concerns facing people from Korea to Guatemala to Egypt to Canada do not revolve around ideology or civilizational attitudes. They are rather the bread-and-butter issues of jobs and wages, personal and familial security, the availability of affordable and adequate education, health care, facilities that can alleviate some of the burdens of aging, and the preservation of a moral climate in which one can confidently raise one's children. These are issues that unite men and women, rich and poor, Hindus, Muslims, Christians, and Buddhists, rural and urban inhabitants, people living in civilizational regions as diverse as Latin and North America, the Arab world, Asia , Europe, Africa and Oceania.

Many of these basic concerns can be summed up in the term "good governance" or "public order". Most people around the world are indifferent to political ideologies, but they want governments that can manage the economy, provide jobs, control inflation, and stabilize prices. They want crime prevented so that they are safe in their homes, streets, and neighborhoods. They want defense against territorial incursions, but they do not want to live in fear of those very forces- police, armed forces, constabulary etc. - that are supposed to protect and defend them. When children and youths go out of the house, parents do not want to worry whether their children will return home safely or become victims of arbitrary arrests or disappearance. These concerns cut across every religion, nation, continent and civilizational region.

Most people, of whatever civilizational group, are not greedy, but seek a basic level of prosperity. They desire that basic services such as education, health care, and basic infrastructure (streets, telecommunications, and sources of power such as electricity, gas, etc.) function effectively, at costs they can afford. They do not want to live with the insecurity that a major illness of a member could bankrupt the family for years to come. It does not matter whether we are talking about an Islamic, Confucian, or North American society. These basic desires are common to all.

familiar to us all. We live in a world where 25% of the people consume 70% of the world's energy, 75% of its metals, 85% of the wood, and 60% of the food, and the gap between rich and poor is increasing. According to United Nations statistics, the wealthiest 20% of the world's population absorb 83% of world income.

I don't want to sound like an ideologue in citing these statistics, which I'm sure that you have all previously heard. My point is to ask why we should find it surprising that those who make up the great majority of the dispossessed in the human family have deep-seated angers towards those whom they regard as selfishly squandering what rightly belongs to all.

Common concerns

However, it is not sufficient to point out defects in Huntington's analysis without proposing realistic alternatives. If we are to understand the "clash of civilizations" not as a profile of the way the way the world actually is and the direction it is moving, but rather of the way the world appears to certain foreign policy proponents in specific nations, we must examine the sound societal bases for a genuine "dialogue of civilizations".

The biggest weakness of the "clash of civilizations" argument is that it looks at the world from the point of view of conflicts between cultural-political groupings and does not take account of the basic concerns of ordinary people around the world. Concentrating on cultural attitudes and beliefs that appear to divide civilizations is a narrow and restrictive way to view what is actually going on in people's lives. The fact is that the most basic reality in today's world is not conflict and particularity of civilizations, but the universality of people's central concerns. The concerns of people today, from whatever nation or civilizational region, are, in fact, remarkably similar. It is on these fundamental areas of human life that the dialogue of civilizations must be founded.

commonalities. As two groups of believers who are, at the same time, immersed in life in modern societies, Muslims and Christians share a broad range common concerns on many very basic human issues. They face similar challenges as they try to live their lives in the modern world, where it is often not easy to live out an active faith in God. They have similar experiences as they seek to apply values derived from God's will to the complicated and often frustrating social, political, and economic situations of the societies in which they live and seek to influence for good.

I do not mean to say that Christians and Muslims do not disagree on many issues, both on theological grounds and on practical matters of organizing society. This is normal and to be expected. They represent two distinct religions, even if the source - the One God - is the same. My point is that, precisely because of this common divine origin, it is not surprising that the two communities, each representing a variety of cultural backgrounds, bring to matters of life on this earth surprisingly similar attitudes and approaches.

On this basis, my reservations about those who would propose an inevitable clash of civilizations concern their unquestioned assumptions. Huntington proposes, for example, what might be called the "ten commandments of Western civilization": individualism, liberalism, constitutionalism, human rights, equality, liberty, rule of law, democracy, free markets, separation of church and state(7). Beyond the fact that Western leaders seem ready to scrap elements of the civilizational ideals which get in the way of their current policies - the values of rule of law, human rights and civil liberties come to mind - one is struck by those elements which have been excluded from the list.

It is noteworthy that *social justice* is not included among Huntington's list of the characteristics of Western civilization, nor does it seem to play a role in his analysis of international relations. Yet it must be said that any analysis of societal and international relations that does not take the question of justice into account is seriously deficient. The statistics are

up much of the reality of relations among nations, peoples, ethnic and religious groups in today's world, but they do not encompass everything that is going on. As in all human affairs, one's perspective is influenced by the cultural environment and the personal standpoint one brings to outside events.

A personal view

When I study and reflect on the question of trends and practices in civilizations, it is not as a political scientist or a student of international affairs. My own background is in religious studies, firstly in the Christian theology of the Catholic tradition to which I adhere, secondly in the area of Islamic though, the field in which I did my doctoral thesis. Even more influential in shaping my approach to the issue have been more than 30 years in which I have been involved in Muslim-Christian dialogue.

I have spent most of my adult life living in predominantly Muslim settings, in Indonesia and the southern Philippines where I taught in Christian theology faculties, in Lebanon and Egypt where I pursued Arabic and Islamic studies, and in Turkey Where I taught an introduction to Christian theology in the Islamic theology faculties at universities in Ankara, Izmir, Konya, and Urfa. As head of the Vatican office for Islam, my work brought me into frequent contact with Muslims and Muslim organizations in most countries of North Africa, the Middle East, Asia , and Europe.

My experiences of living and collaborating with Muslims for 30 years have profoundly shaped my thinking on the dialogue of civilizations. I am convinced that intercultural dialogue is not only possible. I have had personal experience of such dialogue both in intellectual circles and at the grass-roots level - but it is a necessity in the modern world.

What has impressed me most from my many encounters are not the differences between Islamic and Christian civilizations, but the broad

human factors such as greed, underground economies, and commerce among outsiders. Similarly, the Balkan conflict need not be read as a continuation of some historic struggle between Byzantine, Roman, and Islamic civilizations, but rather as the effect of particular chauvinist and expansionist policies on the part of certain Slavic leaders[4].

However, writing again in *Foreign Affairs* in December, 2001, two months after the 11 September attacks, Ajami makes out "the distinct thunder of war"[5]. He sees America as entering upon a period of conflict for which it is culturally not well prepared. American strategists in the Arab world, he says, will find that:

> "friends and sympathizers of terror will pass themselves off as constitutionalists and men and women of the 'civil society'. There will be chameleons good at posing as America's friends but never turning up when needed. There will be one way of speaking to Americans, and another of letting one's population know that words are merely a pretense. There will step forth informers, hustlers of every shade, offering to guide the foreign power through the minefields and alleyways"[6].

Ajami's gloomy, almost apocalyptic, tone can be partially understood by the fact that his assessment was written within weeks of the 11 September tragedy, at a time when the dust had hardly settled in New York streets, but it reflects a widespread perception among Americans today that the only realistic kind of dialogue of civilizations that can be expected is one which resembles that of Little Red Riding Hood with the Wolf.

With serious scholars and analysts of international affairs seeming to move from a position of criticism to take up residence, however uncomfortable, in Huntington's camp, one is hesitant to make serious claims for the legitimacy of a dialogue of civilizations in this era of globalization, and yet the effort, I believe, must be made. The 11September bombings, the Afghanistan war, and the escalated hostilities in Israel and Palestine make

Dialogue among Civilization?" is today challenged by many who tend to respond, with Huntington, negatively to the question.

Some of Huntington's formerly harshest critics are, given the brutal realities of the World Trade Center bombings, the subsequent war in Afghanistan, and the renewed violence in Israel and Palestine following the breakdown of peace talks, taking a more pessimistic view of the future as a period of conflict and ideological struggle. For example, Johns Hopkins University's Fouad Ajami, writing a few months after the appearance of Huntington's original article in 1993, offered a penetrating critique of Huntington's position. He held that Huntington conceives of civilizations in a simplistic, watertight way, marking out where one ends and the wilderness of the other begins. Huntington's central weakness is his lack of self-criticism. The Western civilization of which he claims to be a member is complete and united, threatened only by outsiders. Ajami noted: "The West is unexamined in Huntington's essay. No fissures run through it. No multiculturalists are heard from. It is orderly within its ramparts. What doubts Huntington has about the will within the walls, he has kept within himself. He has assumed that his call to unity will be answered for outside flutter the banners of the Saracens and the Confucians"(3).

Ajami saw a deeper problem in Huntington's analysis. In his view, the author of "Clash of Civilizations," bothered and frustrated by the complexity of current international relations, sought to simplify the situation and reduce it to clearly delineated borders and clear definitions of "us" and "them". In response, Ajami underlined the need to recognize the cultural complexity and variety found in civilizations. Huntington found in the transient and pragmatic alliance in military trade between certain predominantly Muslim countries, on the one hand, and China and North Korea, on the other, a dangerously subversive "Confucian-Islamic link." Ajami held that there was no need to resort to such fanciful and dramatic hypotheses. The phenomenon can be more simply explained by common

Contemporary Civilizations: Trends and Practices

Thomas Michel[(*)]

The current concern with civilizations, their trends and practices, responds to a widely-felt need in the world today. It is well expressed by the Chinese scholar, Liu Binyan, Director of the Princeton China Initiative. Dr. Liu asks, "Will the 21st century be an era when, through interaction and consensus, civilizations can merge, thus helping peoples to break old cycles of dehumanization? This will require using the best of all civilizations, not emphasizing the differences between them"[(1)]. In foreseeing increasing interaction and emerging coalescence of civilizations, Dr. Liu is envisioning what may be called "cultural globalization," which he sees as coming about through a dialogue of civilizations.

The need for a dialogue between civilizations has, in recent years, been expressed by those who desire to give a thoughtful and positive response to the rather pessimistic view of the future presented by Samuel Huntington in his widely discussed 1993 article, "The Clash of Civilizations?", which he later expanded and published in book form[(2)]. That the Huntington's article and book could arouse such rapt attention in academic and political circles around the world and elicit such passionate expressions of both support and criticism indicates that the author put his finger on an issue that scholars and observers of world events find worrisome and even alarming. The doubts about Dr. Liu's vision of the emergence of a humane, global civilization in the 21st century have become more tangible since the catastrophic events of 11 September. Liu's positive response to the question, "Is Globalization a

(*) Secretary Inter religions Dialogue, Moma, Italy.

of synergy can be contributed to the wider dialogue of civilizations and to our common struggle to build peace and justice for all humanity, to preserve peace and balance with nature, and to pray for the blessing of peace and compassion from God.

and old, men and women, religious leaders and professional groups, etc., in cooperation, study and media-work at every level from the local to the global.

The dialogue of the last 30 years has not been the first in human history. When we think back to the multi-cultural exchanges of Baghdad, of Cordoba, or of Renaissance Europe, we recall how much our civilizations have enriched each other intellectually and spiritually. As we have rediscovered our need of each other after mutually damaging traumas such as imperialism and neo-colonialism we have been challenged to stop licking our own wounds and to see the often much deeper needs of others, some wounded because of our own civilization and some by failings of their own. Dialogue does not aim to establish guilt of others but to stimulate one's own self-understanding and self-criticism and to energize separate and joint remedial actions together with and for our neighbours of other faiths.

Educational, humanitarian, or environmental programmes can be worked on cooperatively to bring knowledge and values to the excluded, justice to the oppressed (helping them to claim it for themselves), and to bring sustainability of the planet for future generations. Dialogue is not simply an intellectual or verbal exercise but can be very practical, a dialogue of life and a dialogue of the spirit. Materialism and selfishness in their many forms do not really give satisfaction or self-respect; dialogue turns one towards the other's wisdom and the other's needs and allows one to be enriched oneself as well as to help others.

A dialogue of civilizations refuses theses of incompatibility and inevitable clash. Perhaps one should develop the metaphor of clash into the glorious resounding sound of cymbals uniting in equal thrust and dynamic encounter. Civilizations which are already such a tissue of pluralism and variety from the past and in the present can celebrate their multi-racial, multi-lingual, multi-religious realities. We can learn from the mistakes of past autocracy, centralization and imposed conformity and rediscover the strengths of our diversity and cooperative spirit. Muslim-Christian relations which have known such tragic tensions but also such glorious achievements

inter-faith and inter-disciplinary dialogue in the last ten years has been the response to the environmental threats and promises which affect all humanity and all of nature. Unless our sense of responsibility - as a believer, I say both to God and to humanity - replaces our self-sufficiency and self-indulgence, we shall watch our planet's resources wasted and lost for ever, smothering under pollution, withering under desertification, evaporating before the eyes of the next generations.

The stewardship over which we believe has been entrusted to us as human beings is to fulfil our need not our greed and to conserve what is needed for the future. A belated awareness of the fragility of the earth and of the scandalously inequitable division of the earth's resources between those who grow ever richer and those who grow ever poorer is not only a challenge to the agendas of the United Nations and of each individual nation but it is a challenge to all religions and to each religion. Inter-religious dialogue can make us aware of common concerns and common responsibilities.

It is interesting and revealing that when the World Council of Churches looked back over 30 years of involvement in Christian-Muslim dialogue and in particular the last 10 years it invited partners including Islamic organizations to prepare together in November 2000 "A Muslim-Christian Call to Reflection and Action" entitled "Striving Together in Dialogue". After reviewing tensions and controversies in the past the "call" turned to current threats and opportunities where nations and the global community need to protect minorities, remove stereotypes of each other and of others, engage women and men in education, including religious education, and renew common affirmations in Christian and Islamic scriptures and traditions; reference is made to respect for each other's duty to bear witness in mission and da'wa, excluding proselytism but allowing the freedom to convince and be convinced; it is also asserted that the unconditional universal values of justice and equality cannot allow for delays or demands in the name of reciprocity. The "call" ends by taking seriously diversity of opinion within each religious community but urges involvement by young

particular role of Muslim-Christian dialogue needs to be studied and supported both for the social and spiritual well-being of Muslims and Christians but also in terms of their sometimes separate and sometimes joint relationships with people of other religions and ideologies. It is significant that prominent Islamic leaders like Dr Abdullah bin Omar Nassif and Prince Hassan of Jordan have given dynamic leadership to multi-religious organizations like the World Conference on Religion and Peace/International. It is significant that Islamic states such as Iran gave strong initiatives for the International Year of Dialogue between Civilizations.

We live in a world after September 11th 2001 where a Saudi Arabian student was murdered in England because he was a Saudi citizen, and a Sikh was murdered in USA by a so-called Christian who thought that a Sikh is a Muslim. We live in a world where a Jewish journalist who seeks to understand an Islamic society can be murdered by so-called Muslim captors. Ignorance of our respective religions has bred arrogance and hatred, and so it was very dangerous not only when Western media made Islamophobic assumptions immediately after the Oklahoma bombing, but also when a Saudi paper recently published mediaeval calumnies about adolescents' blood in Purim festival cakes. Education is one way to pre-empt such falsehoods but it must be values-based education which honours truth and seeks justice for all. The mass of information which is available through the revolution of modern electronic communication allows many - but still too few - to learn about the rich diversity of the world. But we need guidelines to choose our sources and subjects of information and to use critical acumen and open mindedness to learn from old and new sources.

A dialogue based on ready access to education and to guidance in values of sharing and caring will not only promote social equity and stability but should promote environmental security and sustainability. One of the increasing focal points for Muslim-Christian dialogue and for all

Islam and Christianity not only to adherents of the respective faith but, where so desired by pupils or parents, to neighbours of another faith or none.

The teaching of "Global Ethics" drawing on commonly held convictions of many faiths and world-views has brought in the 1990s a further challenge to inter-religious dialogue since it seeks to demonstrate what can be learned not only about religions but from religions, for example in terms of ethics for sustainable development of our vulnerable planet, or for promoting peace and justice for all and not just for oneself. UNESCO has promoted in the 1990s a programme on "Universal Ethics" and has drafted a charter for discussion not least in the context of the Year for Dialogue between Civilizations. It has been good to find words like "ethics" and "dialogue" coming into current usage in UN circles after decades of confrontation and ideological refusal to discuss the role of religion.

One example of the breaking of such taboos has been the introduction by the UN Special Rapporteur on Freedom of Religion or Belief of a special study on the state of religious education in schools around the world. M. Abdul Fattah Amor, himself from Tunisia, has urged the adoption of a preventive strategy against the spread of intolerance and discrimination based on religion or belief. Already in 1981 the UN had adopted a Declaration for the Elimination of all forms of Intolerance and Discrimination based on Religion or Belief; but the letter and spirit of this declaration have been too often violated over the last twenty years and it is hoped that this year's meeting of the UN Commission on Human Rights will adopt a recommendation to promote education for tolerance and respect of religious diversity. What better way could there be to mark the Year of Dialogue between Civilizations?

The word "dialogue" is now in current use not just as a slogan but as a profound appeal for attitudes of mutual respect. It can also be understood as a practical tool towards building peace and justice for all. Therefore the

Programmes" was initiated and organized in Colombo, Sri Lanka, in 1982 cooperatively by the World Muslim Congress and the World Council of Churches under the joint presidency of His Excellency Dr Marouf Dawalibi of Saudi Arabia and Dr Simatupang of Indonesia. The final report spoke of "a world threatened by materialism and loss of faith, and disfigured by injustices and violations of human rights"; it drew attention to the plight of refugees, so many of whom were Muslims, and to the need for protection for all minorities. Plans were laid to enhance cooperation in relief and rehabilitation work projects. Over the last twenty years there have been many examples of formal and informal cooperation between Muslims and Christians in disaster relief, development work, conflict mitigation / resolution, and the building of communal harmony.

Beyond these political and practical contexts for dialogue between Christians and Muslims there have been a series of conversations which addressed theological and ethical issues. The University of Tunis hosted in 1979 an international dialogue on "The Meanings and Levels of Revelation" where understandings of the inspiration of Holy Scriptures and of all Divine Manifestations were discussed; this was followed by a conference on Human Rights in 1982. From 1978 to 1982 a group of Muslim and Christian scholars met regularly in North Africa and Europe and exchanged understanding of the status and contents of the Holy Quran and the Holy Bible.

Cooperation between Muslims and Christians also grew in academic institutions such as the Centre for the Study of Islam and Christian-Muslim Relations related to the University of Birmingham, England, where Muslims and Christians teach and study side by side, following the example of the Institute of Islamic studies at McGill University, Montreal, or the Harvard Centre for the Study of World Religions. School curricula, at primary and secondary level, were jointly agreed in an increasing number of countries during the 1980s and 1990s for the respectful and accurate teaching of

The civil war in Lebanon from the mid 1970s, the Iranian revolution at the end of the 1970s and the Iran-Iraq war throughout the 1980s brought new strains and challenges to relationships between Muslims and Christians not only in the Middle East but world-wide. The wars in the Caucasus and the Balkans in the 1990s further aggravated tensions, even though there was growing awareness that victims were suffering on all sides of such conflicts. Above all the failure of both the international community and the local partners to resolve the Israel-Palestine conflict has allowed the continued poisoning of hearts and minds with caricatures, selective indignation or compassion, violent rhetoric and still more violent actions.

One is forced to answer the criticism that it is our religions which have brought about such injustices and acts of violence. Increasingly, however, the root causes of conflicts can be seen in tribal or ethnic jealousies, in constitutional or economic injustices, in struggles to control natural resources, or in the effects of ideological imposition or power-politics (from whatever side). The role of religion as a cause for conflict let alone as cause for a clash of civilizations appears simplistic when so many other causes exist and also when so much evidence points to strenuous efforts being made by religious communities to bring dialogue and reconciliation, reconstruction and co-operation.

This is not to say that there is not room for strong self-criticism within religious families which acknowledge that their work for reconciliation has sometimes been too little and too late. However there is also room to support commitment to the role of religions as peace makers and supporters of justice. It is not only at the top leadership and international levels that there has been a growing engagement in dialogue but at many local levels there has been increasing cooperation between Muslims and Christians and others for example in humanitarian work or in educational work, not least within conflict situations.

A conference on the theme "Christians and Muslims Living and Working Together: Ethics and Practices of Humanitarian and Development

already made clear in Geneva that the bilateral dialogue between Muslims and Christians should not compromise but would rather enrich other fields of dialogue and cooperation with adherents of other living faiths and ideologies. The dialogue was not against others but potentially inclusive of all, and it was not merely a dialogue about dialogue but about urgent temporal and spiritual issues.

This theme of human responsibility to preserve peace and justice was, perhaps, more specific than the more general discussion about self-understanding and about religion and politics which had been taken up at the important and symbolically powerful International Islamic-Christian Congress in Cordoba in September 1974. However, both the Cordoba meeting and the Geneva discussion addressed the Palestine issue and the need for continuing dialogue on this and other current affairs issues.

The University of Tunis hosted an Islamic-Christian Meeting in November 1974 which included a session of dialogue with traditionalist scholars in the city of Kairouan; the theme was the challenges of modern development to Muslim and Christian consciences, and issues such as technology, demography and violence were addressed. Dialogues were already being initiated from both Muslim and Christian sides and were beginning to tackle a variety of urgent and difficult questions.

The World Council of Churches held Christian-Muslim dialogues in 1975 in Africa and South East Asia where participants came from places where there were local conflicts between Muslims and Christians like Nigeria and the Southern Philippines. The Vatican Secretariat for Non-Christians held a meeting in Tripoli, Libya, where there was painful discussion about Palestine. Political events were increasingly urging the need for Muslims and Christians to enter into a dialogue of mutual understanding, respect and confidence building and to resist the building of enemy images and the justification of nationalist or ideological violence in the name of religion.

Thirty Years of Muslim-Christian Dialogue

A Personal Perspective

Dr. John Taylor(*)

The gracious and timely initiative of the King Abdulaziz Public Library to organise this symposium on "Islam and the Dialogue of Civilizations" comes almost exactly 30 solar years after the Conference on "Moslem Doctrine and Human Rights in Islam" convened in Riyadh on 23 March 1972 under the Presidency of His Eminence Shaykh Muhammad al-Harkan. That conference in Riyadh led to a series of encounters in 1974 between Saudi canon jurists and European jurists and intellectuals in Paris, Vatican City, Geneva and Strasbourg.

In 1972 the World Council of Churches had hosted in Brummana, Lebanon, its first major Christian-Muslim dialogue meeting and in 1973 had established an office in Geneva for the development of this work. As the first person to be responsible for this programme I had the privilege to prepare the welcome to the Saudi Arabian delegation in Geneva in October, 1974 and to take part in the discussions on "The Concept of Man in Islam and the Yearning of Men for Peace". The discussion centred around human responsibility to preserve peace and the connexion between peace and justice.

These themes have become central in many subsequent dialogues between Muslims and Christians and with neighbours of other faiths. It was

(*) Representative to the United Nations, Geneva, of the International Association for Religious Freedom; formerly Director of the programme for Dialogue with People of Living Faiths and Ideologies of the World Council of Churches; formerly Secretary General of the World Conference on Religion and Peace/International.

along with the preservation and the transmission of Greek books and manuscripts to Europe and beyond.

My Example :

My particular Cultural background was peculiar, I had a Greek Cypriot Father, a Swedish Mother and I was born in London, before the Beatles. This Multi cultural, multi lingual, upbringing was very useful, and perhaps made it easier for me to transcend the borders between Islam and my Western education and look beyond the four walls of my cultural habitat.

What I recognized in Islam, was the universality of its message, not just to Arabs or Turks, but to any soul who wanted to connect to the One Maker of this Universe. The meaning of the word "Muslim" means one who has entered into peace and safety through recognition and loving obedience to the Creator; the God of Abraham, Moses, Jesus and Muhammad, the seal of the Prophets.

It took time and a lot of effort to undo the bias I held within me, through my upbringing and education. The Qur'an said: "Read!" and I did. But in the end, I can see the need for the West to really seek more information about the facts of Islam, not the made-up orientalist or Hollywood fiction. And for Muslims to see the West as a partner in the race for excellence and human advancement. The Qur'an says "Thys We have made you a Moderate Nation..." .

Education :

Education is closely linked to the transmission of culture, and this normally begins in the home. But what we teach to our children in schools is also extremely crucial. The handing down of prejudices and hospitalities can easily fester in a climate of ignorance. National pride can overtake human reasoning, and soon you have a recipe for future conflict, and no resolution, A broad education is therefore absolutely vital, where facts can be separated from fiction.

Unfortunately, today, schools are not the only places that educate the youth; Tv, Internet, CD's, Tapes, DVD's Magazines, Newspapers, all carry part of the responsibility for today's 'meltdown' in knowledge and intellect. They say, "Education is that thing which you carry with you after everything else you learnt in school is forgotten". And in reality, I would add, it's the people you remember the most.

Language:

One of the biggest challenges in the Dialogue of Civilizations is that of 'Language.' Take today's Western cultural education system. The lasting influence of Hellenic culture in curriculums, textbooks, art and concepts and cannot be separated from the language of learning. Just look at the Greek words we use: economy, democracy, drama, comedy, cosmos, theology, philosophy, astronomy.. the list goes on and on. Who said "It's all Greek to me". They were right!

Language is one of the greatest carriers of culture because through it, we are informed about the world, through it we interact, and through it we pick up sayings and traditions which shape our perception of life and normality. Let's not forget the Greeks used to believe in the gods of mount Olympus, then came Socrates, Plato and Aristotle. Yes, you can say they had quite an influence on Western thought. It was also admired by the Muslims who, after all, passed on the legacies of philosophical thought

balance beautifully with the modern systems of science and technology and organizational 'know-how' that the West is admired for.

As human beings we all share the same ultimate concerns, and have to live together on this one earth, whether we like it or not. It doesn't have to be the survival of the fittest. "It is not the man with muscle that is strong, rather he who can restrain his anger", the Prophet said. Today we have a lot of angry people. "History is a race between education and catastrophe" Orson Wells once said. So we all need to learn before History runs over us.

Mono-culturalism?

One of the features of Islam is the ability to accommodate different cultures within the broad shores of the Faith. The Qur'an is full of references addressed to all mankind, whether of Christian, Jewish or Polytheist faith, calling people to believe in the Unity of God and acceptance of all His Prophets and Messengers. *"Oh! People of the Book, come to common terms between us and you..." "Say: We believe in God and in what has been revealed to us and what was revealed to Abraham, Ismail, Ishaac, Jacob and the Tribes...".*

The fact is that even if people refuse this message and remain in their Faith, Islam gave rights to continue enjoying protection of life honor, property and religious conscience within the jurisdiction of the Islamic State. Muslim Spain is the empirical evidence of that. As the Qur'an laid down the tenet: *"There should be no compulsion in (spreading) the Religion; Truth stands clear of error."* The Prophet confirmed this when he said, "Every Child is born with original nature, it is his parents who make him Christian, Jew or Magian." This enshrines the principle of Parental rights in educating their children according to their faith.

The clearest reference to Multi-culturalism is in the Qur'anic verse which says: *"Oh Mankind! We have created you into Nations and Tribes, that you may know and recognize each other..."*

Dialogue of Civilizations: The Future, Make or Break

Yusuf Islam(*)

Clash of Civilizations?

There is talk of a 'Clash of Civilizations' borrowed from a Samuel Huntington. But too many people are 'optimists' by nature to believe in such a doomsday scenario. Even for those who believe in the final battle with the 'Anti-Christ' (or, Ad Dajjal, in Arabic) would tell you that after the battle, peace will return and mankind will be united in one faith, in One God.

Human Advancement :

Looking with an overview of mankind, we have to admit that he is still on the move, day by day, developing his knowledge and trying to advance his/or her condition. Looking at History we see that Islam brought unparallel advancement to humanity and the world. The ignition Islam gave to science, Medicine, Astronomy, Geography, the authentication of prophetic knowledge and the spirit of critical evaluation, helped Europe leave the dark ages and enter into the realm of the 'Age of Enlightenment'.

No civilization can advance from a position of ignorance- and that is why both the Civilizations of Islam and the West need to lean more about each other. It shouldn't be a simple trade of 'oil for fast cars'. Both Civilizations still believe in the advancement of mankind, and that's exactly where a shared vision for the future begins. The clarity of the teachings of moral guidance and mysteries of the unseen which Islam possesses can

(*) Shaykh Yusuf Islam, Chairman, Mountain of Light, 2 Digwell Street, London, N7 8JX.

The
Foreign Researches

Islam and the Dialogue of Civilizations

Volume I

King AbdulAziz Public Library
Riyadh 1425 - 2004

Islam
and the Dialogue of Civilizations

Islam and the Dialogue of Civilizations

Volume 1



King AbdulAziz Public Library

ردمك: ٦-٣-٩٤٤٣-٩٩٦٠